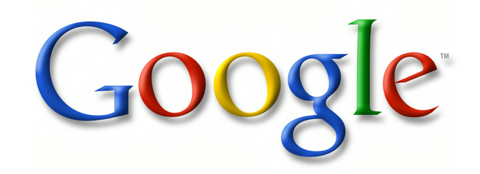


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`







DIE
ENNEADEN DES PLOTIN

ÜBERSETZT

VON

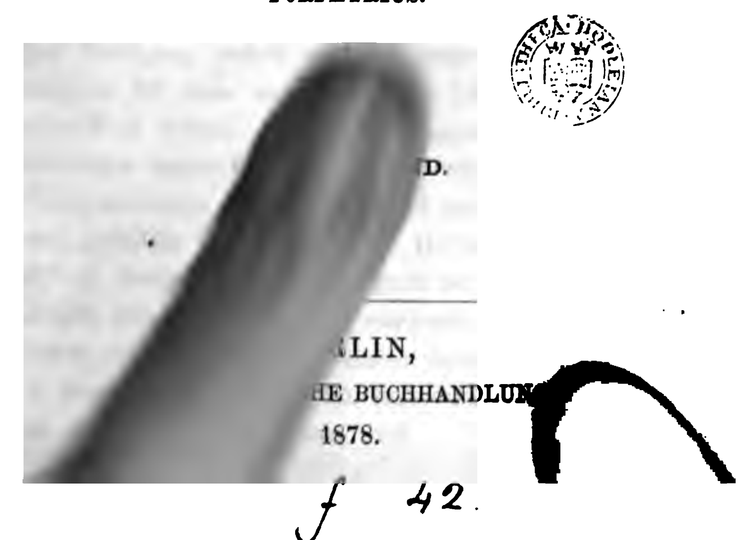
HERMANN FRIEDRICH MÜLLER.

VORANGEHT

DIE LEBENSBESCHREIBUNG DES PLOTIN

VON

PORPHYRIUS.



D.

LIN,

HE BUCHHANDLUN

1878.

f 42.

DIE

ENNEADEN DES PLOTIN

ÜBERSETZT

VON

HERMANN FRIEDRICH MÜLLER.

VORANGEHT

DIE LEBENSBESCHREIBUNG DES PLOTIN

VON

PORPHYRIUS.



ERSTER BAND.

BERLIN,
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1878.

291. f. 42.

VORWORT.

Diese Uebersetzung macht den ersten Versuch, den Plotin vollständig ins Deutsche zu übertragen; es giebt bisjetzt nur Uebersetzungsfragmente (vergl. meinen Jahresbericht im Philol. XXXVII, 3). Schon deshalb darf meine Arbeit auf eine milde Beurtheilung rechnen. Von der Schwierigkeit meines Unternehmens wird sich jeder leicht überzeugen, wenn er etwa den Versuch machen will, selbst eine der grösseren Abhandlungen zu übersetzen. Ich meinerseits würde mich kaum an das schwere Werk gewagt haben, wenn ich nicht eine kräftige Unterstützung gehabt hätte. Herr Director Dr. R. Volkmann in Jauer hat mir in seltener Liebenswürdigkeit und Zuvorkommenheit eine von ihm selbst vor Jahren angefertigte Uebersetzung der drei ersten Enneaden zu unbedingter Verfügung gestellt und ich weiss nicht Worte zu finden, um für diese ausserordentliche Liberalität und Güte gebührend zu danken. Wenn ich es gewagt hätte ihn zum Mitschuldigen meiner Fehler zu machen, würde ich den Namen des ausgezeichneten Gelehrten mit auf das Titelblatt gesetzt haben; jedenfalls gebührt ihm die Hälfte des Verdienstes, wenn ich überhaupt eins in Anspruch nehmen darf. — Für die zweite grössere Hälfte bin ich nun freilich, falls sich wider Erwarten nicht ein anderer Volkmann finden sollte, auf mich allein angewiesen; doch hoffe ich, dass darum die angefangene Arbeit nicht unvollendet bleiben wird.

Die Uebersetzung gehört unter die Zahl der wörtlich
Sie will auf dem kürzesten Wege dem Verständniss des
textes zu Hülfe kommen, ohne den sie schwerlich geniess
sein wird. Ich hege sehr bescheidene Erwartungen von
Erfolg meiner Bemühungen: möchte ich mich wenigstens
diesen nicht gänzlich getäuscht sehen.

Kloster Ilfeld den 12. September 1878.

LEBENSBESCHREIBUNG DES PLOTIN

VON

PORPHYRIUS.

PORPHYRIUS

ÜBER DAS LEBEN DES PLOTIN UND DIE ANORDNUNG SEINER SCHRIFTEN.

---

1. Der Philosoph Plotin, unser Zeitgenosse, schien sich zu schämen, dass er in einem Körper wohne. Diese Anschauungsweise war der Grund, weshalb er es nicht über sich vermochte, von seiner Herkunft oder seinen Eltern oder seinem Vaterlande etwas zu berichten. Einem Maler aber oder Bildhauer zu sitzen war ihm so zuwider, dass er dem Amelius, der ihm um sein Bild anlag, sagte: „Ist es denn nicht genug das Schattenbild zu tragen, mit dem die Natur uns umgeben hat? Und du achtest es gar der Mühe werth, ein Schattenbild des Schattenbildes folgenden Zeiten als etwas Sehenswürdiges zu hinterlassen!" Infolge solcher Ablehnung und der Weigerung zu diesem Zweck zu sitzen, veranlasste Amelius seinen Freund Karterius, den besten Maler jener Zeit, den Versammlungen beizuwohnen (denn es durfte jeder der wollte in die Versammlungen kommen) und gewöhnte ihn durch längere Aufmerksamkeit die hervorstechenden Gesichtszüge aufzufassen. Dieser malte dann aus dem Gedächtniss, und indem Amelius mit einigen Andeutungen nachhalf, brachte die Geschicklichkeit des Karterius, ohne dass Plotin es wusste, ein sehr ähnliches Bild zu Stande.

2. Obwohl oft unterleibsleidend verstand er sich doch weder zum Klystir, weil dergleichen Heilmittel für einen alten Mann nicht seien, noch wollte er Arzeneien aus animalischen Substanzen wilder Thiere nehmen, da er ja auch das Fleisch der zahmen Thiere nicht esse. Bäder gebrauchte er nicht, wohl aber tägliche Abreibungen im Hause. Als jedoch die Personen, welche ihn gewöhnlich abrieben, an der heftig grassirenden Pest starben, gab er auch diese Pflege seines Körpers auf und binnen kurzem hatte er sich eine heftige Bräune zugezogen. Davon war, so lange ich bei ihm lebte, nichts zu merken gewesen; nach meiner Abreise aber war dies Leiden, wie mir bei meiner Rückkehr mein Freund Eustochius, der bis zum Tode bei ihm verblieb, erzählte, so furchtbar geworden, dass er heiser wurde, aller Klang und alle Reinheit der Stimme entwich,

sein Gesicht sich verlor, Hände und Füsse von Schwären zerrissen wurden. Da deshalb der Umgang mit seinen Freunden aufhörte, weil er sich ihnen nur mündlich mitzutheilen gewohnt war, so verliess er die Stadt und begab sich nach Kampanien auf ein Landgut seines alten, bereits verstorbenen Freundes Zethus. Was er zum Leben brauchte wurde ihm aus dem Nachlass des Zethus gereicht und aus Minturnä von dem Besitzthum des Kastrikius gebracht; denn in Minturnä hatte Kastrikius Besitzungen. Als er dem Tode nahe war, wohnte Eustochius, wie er uns selbst erzählte, in Puteoli, und da er deshalb erst spät zu ihm kam, sagte Plotin: „Dich erwartete ich noch um zu versuchen, das Göttliche in mir zu dem Göttlichen im All hinaufzuführen.“ Da kroch eine Schlange unter dem Bett, in welchem er lag, hervor und verschwand in einer Oeffnung der Wand. Plotin gab seinen Geist auf, nach Aussage des Eustochius im 66. Lebensjahr, nach Ablauf des zweiten Jahres der Regierung des Klaudius. Um die Zeit seines Todes hielt ich Porphyrius mich zu Lilybäum auf, Amelius zu Apamea in Syrien, Kastrikius zu Rom; allein Eustochius war zugegen. Rechnen wir nun vom zweiten Regierungsjahr des Klaudius 66 Jahre zurück, so fällt sein Geburtsjahr in das 13. Jahr der Regierung des Severus. Aber weder den Monat noch den Tag seiner Geburt hat er je einem gesagt, da er nicht wollte, dass man seinen Geburtstag durch ein Opfer oder sonstwie festlich begehe. Jedoch opferte er selbst an den überlieferten Geburtstagen des Plato und Sokrates und bewirthete seine Freunde, wobei dann jeder der zusammengekommenen Freunde, der dazu fähig war, einen Aufsatz vorlesen musste. Was er indessen uns selbst von sich in den Unterredungen oftmals erzählt hat, ist folgendes.

3. Bis in sein achtes Lebensjahr, da er schon die Schule besuchte, sei er zu seiner Amme gegangen und habe ihre Brüste, um an ihnen zu saugen, entblösst. Da er aber einmal gehört, er sei ein böser Knabe, habe er sich geschämt und aufgehört zu saugen. Im 28. Jahr habe ihn ein heftiger Drang nach der Philosophie ergriffen. Da habe man ihn denn an die Philosophen gewiesen, die um diese Zeit in Alexandria den grössten Ruf hatten; er aber sei aus ihren Vorlesungen niedergeschlagen und betrübt herausgegangen und habe auch einem seiner Freunde die Ursache seiner Betrübniss mitgetheilt. Der habe das Verlangen seiner Seele verstanden und ihn zum Ammonius geführt, den er noch nicht versucht. Als er zu diesem hereingekommen und ihn gehört, habe er zu dem Freunde gesagt: „Diesen suchte ich.“ Und von jenem Tage an sei er beständig bei dem Ammonius geblieben und habe sich eine solche Kenntniss und Gewandtheit in der Philosophie erworben, dass er

bestrebt war auch die Weisheit der Perser und Inder kennen zu lernen. Als daher der Kaiser Gordianus einen Zug gegen die Perser unternahm, schloss er sich dem Heere an und ging mit, in einem Alter von 39 Jahren, denn elf ganze Jahre war er in der Schule des Ammonius geblieben. Als jedoch Gordianus in Mesopotamien getödtet worden war, entfloh er mit knapper Noth und rettete sich nach Antiochia. Unter der Regierung des Philippus geht er 40 Jahr alt nach Rom. Da Erennius, Origenes und Plotin übereingekommen waren nichts von den Lehrsätzen des Ammonius, die ihnen in den Vorlesungen klar geworden waren, bekannt zu machen, so blieb Plotin bei der Verabredung und obwohl er zu mehreren in näherer Beziehung stand, bewahrte er doch die Lehrsätze des Ammonius unausgesprochen bei sich. Da aber Erennius zuerst sein Wort brach, so folgte Origenes seinem Vorgang. Er schrieb indessen nichts ausser einer Abhandlung über die Dämonen und einem Aufsatz unter der Regierung des Galienus, dass der König allein Schöpfer sei. Plotin schrieb lange Zeit hindurch nichts, doch nahm er aus dem Umgange mit Ammonius den Stoff zu seinen Unterredungen; und so blieb es volle zehn Jahre, indem er mit einigen verkehrte aber nichts schrieb. Es war aber die Unterredung, da er die Anwesenden veranlasste ihn zu fragen, voll Unordnung und vielem Geschwätz, wie Amelius uns erzählte. Amelius kam zu ihm im dritten Jahre seines Aufenthaltes in Rom, im dritten Jahre der Regierung des Philippus und blieb bei ihm bis zum ersten Jahre der Regierung des Klaudius, ganze 24 Jahre, damals nur mit einer aus dem Umgange mit Lysimachus gewonnenen Bildung ausgerüstet, aber an Arbeitskraft und Fleiss alle seine Genossen übertreffend, wie er denn fast alle Bücher des Numenius geschrieben, gesammelt und zum grössten Theil auswendig gelernt hat; auch Scholien hat er zu den Vorträgen angefertigt und so etwa hundert Bücher davon zusammengestellt, welche dem Hostilianus Hesychius aus Apamea, seinem angenommenen Sohne, zum Geschenk gemacht worden sind.

4. Im 10. Jahre der Regierung des Galienus kam ich Porphyrius mit dem Rhodier Antonius aus Griechenland [nach Rom] und traf den Amelius, der schon 18 Jahre bei dem Plotin gewesen war, aber nichts zu schreiben gewagt hatte ausser den Scholien, welche von ihm noch nicht auf die Zahl Hundert gebracht waren. Plotin selbst war im 10. Jahre der Regierung des Galienus ungefähr 59 Jahre alt, ich Porphyrius aber bei meinem ersten Zusammentreffen mit ihm 30 Jahre. Da nun Plotin vom ersten Regierungsjahre des Galienus an sich entschlossen hatte über die ihm gerade aufstossenden Materien zu schreiben, so fanden sich im 10. Jahre der Regierung des Galienus, als ich Porphyrius ihm zuerst bekannt wurde, 21 Bücher

von seiner Hand vor, die ich mir auch, obwohl sie nur an wenige vertheilt wurden, verschafft habe. Denn noch machte er Schwierigkeiten mit der Herausgabe; nicht jeder wusste davon; dieselbe fand nicht so ohne weiteres und leichthin statt, sondern erst nach sorgfältiger Prüfung der Empfänger. Diese Schriften waren folgende. Da er sie selbst nicht überschrieb, so gab ihnen der eine diese, der andere jene Ueberschrift. Die zur Geltung gelangten Ueberschriften sind diese: (ich werde aber auch die Anfänge der Bücher hersetzen, damit jedes der angezeigten Bücher an seinem Anfange leicht erkennbar sei).

1. Ueber das Schöne.
2. Ueber die Unsterblichkeit der Seele.
3. Ueber das Schicksal.
4. Ueber das Wesen der Seele.
5. Ueber den Geist und die Ideen und das Seiende.
6. Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper.
7. Wie von dem Ersten das was nach dem Ersten ist entsteht und über das Eine.
8. Ob alle Seelen eine sind.
9. Ueber das Gute oder das Eine.
10. Ueber die drei Ursubstanzen.
11. Ueber den Ursprung und die Ordnung dessen was nach dem Ersten ist.
12. Ueber die zwei Materien.
13. Verschiedene Betrachtungen.
14. Ueber die Kreisbewegung.
15. Ueber den Dämon, der uns erwählt hat.
16. Ueber den vernunftgemässen Ausgang aus dem Leben.
17. Ueber die Qualität.
18. Ob auch für die Einzeldinge Ideen existiren.
19. Ueber die Tugenden.
20. Ueber die Dialektik.
21. Wie man sagen könne, dass die Seele zwischen untheilbarer und theilbarer Wesenheit in der Mitte stehe.

Diese 21 Bücher also fanden sich geschrieben vor, als ich Porphyrius zuerst zum Plotin kam. Plotin war damals 59 Jahre alt.

5. Dies Jahr und darauf fünf andere mit ihm im Verkehr — ich war freilich schon etwas vor dem erwähnten Jahrzehnt nach Rom gekommen, aber Plotin brachte die Sommerzeit unthätig zu, ohne sich übrigens dem mündlichen Verkehr zu entziehen — in diesen sechs Jahren also, da sich viele Erörterungen in den Versammlungen ergaben und Amelius sowie ich ihn um schriftliche Aufzeichnungen baten, schrieb er über die Frage, dass das Seiende überall in sei-

ner Totalität ein und dasselbe sei, zwei Bücher. Davon beginnt das erste: Ist also die Seele überall? das zweite: Ein und dasselbe ist überall. Unmittelbar darauf schrieb er zwei andere, das erste: Ueber die Frage, dass das über dem Seienden Erhabene nicht denke und was das in erster und das in zweiter Linie denkende sei, das zweite: Ueber das was der Möglichkeit und der Wirklichkeit nach ist. Ferner:

5. Ueber die Eigenschaft des Unkörperlichen keine Eindrücke anzunehmen.
6. Ueber die Seele I.
7. Ueber die Seele II.
8. Ueber die Seele III. oder Ueber die Art und Weise, wie wir sehen.
9. Ueber das Schauen.
10. Ueber die intelligible Schönheit.
11. Dass das Intelligible nicht ausserhalb der Intelligenz sei und über die Intelligenz und das Gute.
12. Gegen die Gnostiker.
13. Ueber die Zahlen.
14. Wieso das Entfernte klein erscheint.
15. Ob das Glück in der Zeitdauer bestehe.
16. Ueber die durch alles hindurchgehende Mischung.
17. Wie die Menge der Ideen besteht und über das Gute.
18. Ueber den freien Willen.
19. Ueber die Welt.
20. Ueber Empfindung und Gedächtniss.
21. Ueber die Arten des Seienden I.
22. Ueber die Arten des Seienden II.
23. Ueber die Arten des Seienden III.
24. Ueber Ewigkeit und Zeit.

Dies sind die 24 Bücher, welche Plotin während meines sechsjährigen Aufenthaltes schrieb, indem er zum Gegenstand der Behandlung die gerade aufgeworfenen Probleme nahm, wie wir das durch die Kapitelüberschriften eines jeden Buches angedeutet haben. Diese hinzugerechnet zu den 21 vor meiner Ankunft geschriebenen Abhandlungen, giebt die Summe von 45 Büchern.

6. Während ich mich in Sicilien aufhielt (denn dorthin hatte ich mich zurückgezogen um das 15. Jahr der Regierung des Galienus) schrieb Plotin folgende 5 Bücher, die er mir auch zuschickte:

1. Ueber die Glückseligkeit.
2. Ueber die Vorsehung I.
3. Ueber die Vorsehung II.

4. Ueber die erkennenden Substanzen und das was über ihnen liegt.
5. Ueber den Eros.

Diese nun schickte er mir im ersten Jahre der Regierung des Klaudius. Im Anfang des zweiten — er starb bald darauf — schickte er mir diese:

1. Was das Böse sei.
2. Ob die Sterne einen Einfluss ausüben.
3. Was der Mensch und was ein lebendiges Wesen sei.
4. Ueber das erste Gut oder Ueber die Glückseligkeit.

Diese zu den 45 zuerst und zuzweit geschriebenen hinzugerechnet, giebt 54 Bücher. Wie er sie nun schrieb, theils in der Jugend, theils in der Reife männlicher Kraft, theils bei eintretender Leibesschwäche, so verhält es sich auch mit den Büchern hinsichtlich ihrer Kraft. Denn die ersten 21 sind von geringerer Kraft, der es noch sehr an Nachdruck und fester Haltung gebricht; die zuzweit herausgegebenen zeigen die Kraft des Plotin auf ihrem Gipfel und diese 24 sind mit Ausnahme der kurzen die vollendetsten; die letzten 9 sind schon bei sinkender Kraft geschrieben und zwar gilt das in noch höherem Maasse von den vier letzten als von den fünf früheren.

7. Er hatte eine Anzahl Zuhörer. Zu seinen eifrigsten Anhängern, die um der Philosophie willen mit ihm verkehrten, gehörte Amelius aus Tuscien, der eigentlich Gentilianus hiess, sich selbst aber lieber Amerius nannte, indem er äusserte, er wolle seinen Namen lieber von der Theillosigkeit (*ἀμέρεια*) als von der Sorglosigkeit (*ἀμέλεια*) herleiten. Dazu gehörte ferner ein Arzt, Paulinus aus Skythopolis, den Amelius Mikkalos nannte, weil er voll missverstandener Begriffe war. Auch ein anderer Arzt, Eustochius aus Alexandria, war sein Freund, der den Plotin erst gegen Ende seines Lebens kennen lernte, ihn dann aber als Arzt bis an seinen Tod behandelte und sich allein durch den Unterricht des Plotin zu einem echten Philosophen bildete. Mit ihm verkehrte auch der Kritiker und Poetiker Zotikus, der die Schriften des Antimachus verbessert und die Fabel von der Atlantis in sehr schöne Verse gebracht hat. Er starb erblindet kurz vor dem Plotin. Auch Paulinus starb eher als Plotin. Ein anderer Freund von ihm war Zethus, von arabischer Herkunft, der die Tochter des Theodosius, eines ehemaligen Freundes des Ammonius, geheirathet hatte. Auch dieser war Arzt und von Plotin sehr geliebt. Da er Staatsmann von politischem Einfluss war, so gab sich Plotin Mühe ihn davon abzubringen. Er stand mit ihm auf vertrautem Fusse, so dass er mit ihm auf sein sechs Meilen von Minturnae entferntes Landgut zog. Dasselbe hatte vorher Kastrikius, genannt Phirmus, besessen, einer der gebildetsten Männer unserer Zeit, der den Plotin verehrte und dem Aemelius wie ein guter

Hausgenosse in allem zu Diensten stand und mit mir dem Porphyrius wie mit einem leiblichen Bruder in allen Stücken umging. Auch dieser also verehrte den Plotin, obwohl er das politische Leben erwählt hatte. Es hörten ihn auch nicht wenige vom Senate, unter denen Marcellus Orrontius und Sabinillus am meisten Fleiss auf die Philosophie verwandten. Zu dem Senate gehörte auch Rogatianus, der in der Abkehr von diesem Leben soweit ging, dass er sich aller seiner Habe entäusserte, alle seine Sklaven fortschickte, jede Würde ausschlug, und da er als Prätor öffentlich auftreten sollte und die Lictoren auf ihn warteten, nicht erschien und sich nicht um seine Amtsgeschäfte kümmerte. Ja er mochte nicht einmal sein eigenes Haus bewohnen, sondern ging zu einigen Freunden und Bekannten, bei denen er ass und schlief, und zwar ass er nur einmal des Tages. Durch diese Askese und Vernachlässigung des Lebens brachte er es dahin, dass er, der vorher so sehr vom Podagra geplagt worden war, dass er sich auf einem Sessel musste tragen lassen, wieder ganz kräftig wurde, und während er vorher nicht im Stande war die Hände auszustrecken, sich derselben nun so fertig und leicht bediente als nur immer der gewandteste Handarbeiter. Diesen Rogatianus schätzte Plotin ausserordentlich und indem er ihn mit Lobsprüchen überhäufte, stellte er ihn allen Philosophirenden unaufhörlich als Muster auf. Auch der Alexandriner Serapion war um den Plotin, anfänglich ein Rhetor, späterhin auch in der Philosophie bewandert; doch konnte er sich von dem Fehler des Geizes und Wuchers nicht losmachen. Endlich zählte Plotin auch mich den Tyrier Porphyrius zu seinen besten Freunden und übertrug mir die Berichtigung seiner Schriften.

8. Hatte jener nämlich etwas geschrieben, so konnte er es durchaus nicht zweimal durchlesen, ja selbst nicht ein einmaliges Ueberlesen und Durchgehen erlaubte ihm die Schwäche seiner Augen. Er machte keine schönen Buchstaben, theilte die Silben nicht ordentlich ab, achtete nicht auf die Orthographie, sondern war bloss mit dem Sinne beschäftigt, und zwar that er das zu unser aller Verwunderung bis an sein Ende. Hatte er irgend eine Betrachtung in sich selbst von Anfang bis zu Ende vollendet und ging dann an das Niederschreiben des Durchdachten, so schrieb er seine Gedanken so schnell hin, als ob er sie aus einem Buche abschriebe. Dazwischen redete er auch wohl mit einem und führte die Unterhaltung, ohne deshalb von seinen Gedanken abzukommen, so dass er der Pflicht der Unterhaltung Genüge that und die Betrachtung der vorliegenden Fragen keineswegs vernachlässigte. War nun der, mit dem er gesprochen, weggegangen, so las er das vorher Geschriebene nicht wieder durch, weil, wie gesagt, zu diesem nochmaligen Durchgehen

sein Gesicht zu schwach war, sondern er knüpfte das Folgende ohne weiteres an, als sei gar keine Zeit und keine Unterhaltung dazwischen gewesen. So war er also zugleich bei sich und bei andern und ruhte nie von dem Eindringen in sich selber, ausser im Schlafe. Aber auch den Schlaf stiess er von sich durch spärliche Kost (denn selten ass er Brod) und durch die fortdauernde Richtung auf sein Inneres.

9. Auch Frauen waren unter seinen eifrigen Anhängern: Gemina, in deren Hause er auch wohnte, und ihre gleichnamige Tochter Gemina, sowie Amphikleia, die Frau des Ariston, des Sohnes vom Jamblichus. Viele der vornehmsten Männer und Frauen brachten auch, wenn sie dem Tode nahe waren, ihre Kinder, Knaben und Mädchen, zu ihm und übergaben sie ihm mit ihrem sonstigen Vermögen als einem heiligen und göttlichen Wächter. Deshalb war ihm sein Haus angefüllt mit Knaben und Jungfrauen. Unter diesen befand sich auch Polemon, um dessen Erziehung er sich sorgfältig kümmerte und dessen Verse er gelegentlich anhörte. Er liess sich sogar die Rechenschaftsberichte gefallen und war auf deren Genauigkeit bedacht, indem er sagte, so lange sie noch nicht philosophirten, müssten die Mündel ihre Besitzungen und Einkünfte unversehrt und vollständig erhalten. Ob er nun gleich so vielen Gedanken und Sorgen für das gewöhnliche Leben Genüge that, so unterbrach er doch, so lange er wach war, niemals die Richtung auf das innere Leben. Er war überdies mild und für jeden, der irgendwie seinen Umgang suchte, offen und bereit. Deshalb hatte er, obwohl er volle 26 Jahre in Rom zubrachte und viele Zwistigkeiten als Schiedsrichter schlichtete, dennoch nie einen Feind unter den Bürgern.

10. Von denen, welche sich auf die Philosophie legten, betrug sich der Alexandriner Olympius, der kurze Zeit Schüler des Ammonius gewesen war, hochmüthig und verächtlich gegen ihn, weil er selbst gern den ersten Rang eingenommen hätte. Dieser setzte ihm so zu, dass er sogar durch Zauberformeln den schädlichen Einfluss der Gestirne auf ihn herniederzuleiten suchte. Da er aber fühlte, dass sein Versuch auf ihn selber zurückfalle, sagte er zu seinem Vertrauten, gross sei die Kraft der Seele des Plotin, so dass er die ihm geltenden Anfälle auf die Angreifer zurückwerfen könne. Inzwischen merkte Plotin es sofort, wenn Olympius gegen ihn wirkte, und er sagte dann, es werde nun dem Olympius der Leib wie zusammengeschnürte Beutel zusammengezogen, indem sich seine Glieder gegen einander rieben. Da so Olympius oft in der unangenehmen Lage gewesen war selbst etwas zu leiden anstatt dem Plotin etwas anzuthun, so stand er von seinen Versuchen ab. Wirklich nämlich hatte Plotin schon von Geburt an etwas vor den übrigen Menschen voraus. Ein ägyptischer

Priester, der nach Rom kam und durch einen Freund dem Plotin bekannt wurde, wollte seine eigene Weisheit zeigen. Er bat daher den Plotin mit ihm zu kommen, um auf seinen Ruf den eigenen Dämon erscheinen zu sehen. Da dieser gern einwilligte, ging die Beschwörung im Isistempel vor sich; denn diesen Ort allein, soll der Aegyptier behauptet haben, hätte er in Rom als einen reinen befunden. Da nun der Dämon zum Erscheinen gerufen wurde, erschien ein Gott, der nicht zum Dämonengeschlechte gehörte. Deshalb sagte der Aegyptier: Glücklich bist du, der du einen Gott zum Dämon hast und keinen Schutzgeist aus niedrigem Geschlechte. Fragen konnten sie aber den Gott nichts, ihn auch nicht weiter sehen, weil ein mit zuschauender Freund die Vögel, die er um sie zu bewahren in der Hand hielt, erstickte, sei es aus Neid oder aus Schreck. Weil demnach Plotin einen göttlichen Dämon zum Schutzgeist hatte, so hob er selbst auch beständig sein göttliches Auge zu jenem auf. Aus diesem Grunde schrieb er denn auch ein Buch „über den Dämon, der uns erlost hat", worin er versucht Gründe für die Verschiedenheit der Schutzgeister beizubringen. Da Amelius, der die Opfer, die heiligen Gebräuche am Neumond und die Feste genau beobachtete, den Plotin einst bat mit ihm daran Theil zu nehmen, sagte er: Jene müssen zu mir kommen, nicht ich zu jenen. In welchem Sinne er dies grosse Wort aussprach, konnten wir selbst nicht einsehen noch wagten wir ihn darum zu fragen.

11. Er besass eine so überlegene Kenntniss der Geister, dass als einst der Chione, einer ehrbaren Wittwe, die mit ihren Kindern bei ihm wohnte, ein kostbares Halsband gestohlen worden war und die Hausgenosssen dem Plotin vor Augen geführt wurden, er sie alle scharf anblickte und dann sagte: dies ist der Dieb, indem er auf einen zeigte. Jener bekam die Peitsche und obwohl er anfangs noch weiter leugnete, gestand er hernach, holte das Gestohlene und gab es zurück. Er sagte auch von einem jeden der Knaben, die bei ihm waren, voraus, was aus ihm werden würde, z. B. prophezeite er dem Polemon, er werde sich der Liebe ergeben und frühzeitig sterben, was auch eintraf. So merkte er es einst von mir dem Porphyrius, dass ich freiwillig aus dem Leben scheiden wollte: er kam zu mir ins Haus und eröffnete mir, dieser Vorsatz habe nicht in einer geistigen Disposition sondern in einer Leber- und Gallenkrankheit (Melancholie) seinen Grund. Darum rieth er mir dringend zu einer Reise. Ich folgte ihm und ging nach Sicilien, weil ich hörte, dass ein angesehener trefflicher Mann Namens Probus in der Nähe von Lilybäum wohne. So liess ich denn meinen Vorsatz fallen, wurde aber dadurch gehindert, bis zum Tode beim Plotin auszuharren.

12. Es ehrten und achteten den Plotin in besonderem Maasse der Kaiser Galienus und seine Gemahlin Salonina. Die Freundschaft dieser wollte er benutzen um eine, wie verlautete, in Kampanien gegründete aber wieder zerstörte Philosophenstadt wieder aufzubauen. Er verlangte, der Kaiser solle der neu gegründeten Stadt die umliegende Gegend schenken; die künftigen Bewohner derselben sollten nach den Gesetzen Platos regiert werden und die Stadt selbst Platonopolis heissen. Er selbst versprach mit seinen Freunden dorthin zu ziehen. Dem Philosophen wäre sein Wunsch sehr leicht erfüllt worden, wenn nicht einige aus der Umgebung des Kaisers aus Neid oder Besorgniss oder sonst einer elenden Ursache es verhindert hätten.

13. In den Unterredungen wusste er den richtigen Ausdruck zu treffen und war höchst gewandt in der Erfindung und Auffassung dessen was zur Sache gehörte, dagegen machte er öfter Verstösse gegen die Aussprache, z. B. sagte er nicht *ἀναμιμνήσκεται* sondern *ἀναμνημίσκεται* und was dergleichen Unformen mehr sind, die er dann auch beim Schreiben beibehielt. Wenn er sprach, drang das Licht des Geistes hindurch bis in sein Antlitz; eine anmuthige Erscheinung, war er, gerade dann gesehen, noch schöner: ein leichter Schweiss trat ihm auf die Stirn, die Milde leuchtete hindurch, die Geneigtheit auf alle Fragen einzugehen zeigte sich ebenso wie die Beharrlichkeit. Als ich Porphyrius wenigstens drei Tage hintereinander ihn fragte, wie die Seele mit dem Körper zusammenhange, war er fortwährend zu Erörterungen bereit. Demgemäss sagte er, als ein gewisser Thaumasius zu ihm kam, der es auf allgemeine Belehrungen abgesehen hatte und ihn selbst über seine Schriften hören, die Fragen und Antworten des Porphyrius aber sich nicht gefallen lassen wollte: Bevor wir die durch des Porphyrius Fragen angeregten Schwierigkeiten nicht gelöst haben, werden wir in einem Zuge über das Buch nicht handeln können.

14. Im Schreiben war er gedrängt und geistvoll, kurz und reicher an Gedanken als an Worten; das meiste sprach er mit Begeisterung. In seinen Schriften finden sich stoische und peripatetische Sätze verborgen, sehr häufigen Gebrauch machte er auch von der Metaphysik des Aristoteles. Er war durchaus nicht unbekannt mit den Lehrsätzen der Geometrie und Arithmetik, der Mechanik, Optik und Musik; sie aber selbst praktisch anzuwenden war ihm nicht gegeben. In den Versammlungen wurden ihm vorgelesen die Aufzeichnungen des Severus, des Kronius, Numenius, Cajus, Attikus, und von den Peripatetikern die des Aspasius, Alexander, Adrastus und was sonst gerade vorlag. Die Vorlesungen daraus gingen aber nicht in einem Zuge fort, sondern er schlug seinen eigenen Weg ein und wich in seinen Anschauungen von ihnen ab und hatte in

den Untersuchungen den Geist des Ammonius. Das Vorgelesene nahm er schnell in sich auf, und indem er mit wenigen Worten Sinn und Geist einer tiefen Untersuchung angab, erhob er sich. Als ihm des Longinus und Philarchäus Abhandlungen über die Principien vorgelesen worden waren, sagte er: Ein Philologe ist Longin, ein Philosoph aber keineswegs. Als einstmals Origenes in die Versammlung trat, wurde er über und über roth und wollte aufstehen; vom Origenes zu sprechen gebeten, erklärte er, der Eifer erkalte wenn der Redner wisse, dass er seinen Vortrag an Wissende richte. So sprach er nur einiges wenige und stand dann auf.

15. Als ich am Fest des Plato ein Gedicht: „die heilige Hochzeit“ vorlas und einer darüber bemerkte, Porphyrius rase, weil es grösstentheils mystisch, mit Enthusiasmus und dunkel geschrieben sei, sagte jener so dass es alle hörten: Du hast dich dadurch zugleich als Dichter, Philosophen und Hierophanten gezeigt. Als der Rhetor Diophanes eine Vertheidigungsrede für den Alcibiades in Platos Gastmahl vorlas, in welcher er zu beweisen suchte, dass man sich um der Erkenntniss der Tugend willen dem Führer, der den sinnlichen Liebesgenuss verlange, wohl preisgeben dürfe, sprang er wiederholt auf um die Versammlungen zu verlassen, hielt sich aber doch und trug mir dem Porphyrius nach Auflösung des Auditoriums dagegen zu schreiben auf. Da indessen Diophanes seine Abhandlung nicht hergeben wollte, schrieb ich doch dagegen, weil ich die Hauptgedanken im Gedächtniss behalten hatte, und las dann diese Widerlegung vor denselben Zuhörern vor. Das freute den Plotin so sehr, dass er in der Versammlung fortwährend dazu sagte:

So schlag zu, auf dass du ein Licht magst werden den Männern.

Als der Platoniker Eubulus von Athen aus Abhandlungen über einige platonische Sätze geschickt hatte, liess er sie mir dem Porphyrius übergeben und forderte von mir, sie zu untersuchen und darüber zu berichten. Er gab sich mit den Hauptsätzen der Astronomie ab, jedoch durchaus nicht auf mathematische Weise, eifriger dagegen beschäftigte er sich mit der Astrologie und Nativitätsstellung. Und da er hinter die Unzuverlässigkeit jener Prophezeiung gekommen war, scheute er die Mühe nicht, sie häufig sogar in seinen Schriften zu widerlegen.

16. Zu seiner Zeit gab es unter den Christen viele, besonders aus der alten Philosophie hervorgegangene Häretiker wie die Anhänger des Adelphius und Aquilinus, welche viele Schriften des Libyers Alexander und Philokomus und Demostratus und Lydus besassen, Offenbarungen des Zoroaster und Zostrianus und Nikotheus und Allogenes und Mesus und anderer vorbrachten und damit andere betrogen wie sie selbst betrogen waren, indem sie behaupteten, Plato

sei nicht in die Tiefe der intelligiblen Wahrheit und Wesenheit eingedrungen. Daher gab er selbst viele Widerlegungen in den Versammlungen, schrieb auch ein Buch, dem wir den Titel „gegen die Gnostiker“ gegeben haben, überliess uns aber die Kritik des Uebrigen. Amelius nun brachte es bis auf 40 Bücher in seiner Streitschrift gegen das Buch des Zostrianus. Ich Porphyrius aber brachte gegen das Buch des Zoroaster häufige Beweise vor und wies nach, dass es ein unächtes und junges Machwerk sei, angefertigt von den Mitgliedern jener Secte um den Anschein zu erwecken, als seien die von ihnen gepriesenen Lehren wirklich die des alten Zoroaster.

17. Weil einige von den Griechen behaupteten, er lege die Lehrsätze des Numenius zu Grunde, und dies der Stoiker und Platoniker Tryphon dem Amelius meldete, so schrieb Amelius ein Buch, das er betitelte: „Ueber die Lehrunterschiede des Numenius und des Plotin“ und das er mir dem „König“ zueignete. (Ich Porphyrius heisse nämlich König d. i. Malkus in meiner Muttersprache, wie auch mein Vater hiess, und dies Malkus bedeutet eben König. Deshalb redet uns, den Kleodamus und Porphyrius, Longinus in der Widmung seiner Schrift „über den Instinkt“ mit den Worten „o Kleodamus und Malkus“ an; Amelius aber übersetzte diesen letzteren Namen, wie Numenius das latein. Maximus in das griech. Megalos, in das griech. Basileus, zu deutsch König.)

„Amelius dem König seinen Gruss. Schwerlich würde ich, das wisse wohl, ein Wort verloren haben wegen der allbekannten Männer, die dir nach deiner eigenen Aeusserung oft genug in den Ohren gelegen haben mit der Behauptung, die Lehrsätze unseres Freundes seien auf den Apameer Numenius zurückzuführen. Denn es ist klar, dass auch dies nur aus der bei ihnen gerühmten Redseligkeit und Zungenfertigkeit hervorgeht, wenn sie in offenkundiger Verleumdung gegen ihn aussprengen, einmal er sei ein platter Schwätzer, dann wieder er sei ein Fälscher und schiebe fremde Schriften für die eigenen unter, drittens endlich er stelle die schlechtesten und verderblichsten Sätze von der Welt auf. Da du aber der Meinung bist, dass man die Gelegenheit benutzen müsse, um unsere eigenen Ansichten leichter in Erinnerung und die freilich oft und laut genug verkündigten Lehren eines grossen Mannes wie Plotin, unseres Freundes, zu Ehren seines Namens zu vollständigerer Kenntniss zu bringen, so habe ich dir nachgegeben und erscheine jetzt vor dir mit der versprochenen Schrift, die indessen, wie du auch selbst weisst, in drei Tagen ausgearbeitet ist. Sie verdient deine Nachsicht auch deshalb, weil sie nicht mit Zuziehung jener Schriften zusammengestellt oder sorgfältig ausgearbeitet, sondern lediglich aus der Erinnerung an frühere Unterredungen erwachsen und hingeworfen ist wie mir gerade

ein jedes in den Sinn kam; nicht minder deshalb, weil der Sinn des Mannes, bei welchem einige eine vollkommene Uebereinstimmung mit uns gefunden haben wollen, nicht leicht zu fassen ist, da er sich in seinem Eifer bald so bald anders über dieselbe Sache aussprach. Sollte ich aber in der Darstellung des eigentlichen Kernes und Wesens etwas versehen haben, so bin ich gewiss, dass du es wohlwollend verbessern wirst. So bin ich denn, scheint es, als ein vielgeschäftiger Mann, wie die Tragödie sagt, gezwungen, wegen der Entfernung von den Lehren unsers Meisters zu bessern und umzuarbeiten. Dies also ist geschehen um dir in allen Stücken gefällig zu sein. Leb' wohl!"

18. Diesen Brief bin ich nicht nur deshalb herzusetzen bewogen worden, um zu beweisen, dass einige seiner Zeitgenossen geglaubt haben, er habe des Numenius Sätze entlehnt und sich damit gebrüstet, sondern auch um zu zeigen, wie sie ihn einen platten Schwätzer nannten und verachteten, weil sie nicht verstanden was er sagte. Denn er war von allem sophistischen Prunk und Pomp weit entfernt, seine Rede glich in den Versammlungen einer freundschaftlichen Unterhaltung und er zeigte niemandem sofort die in seiner Rede enthaltene syllogistische Kraft und Beweisführung. Aehnliches erfuhr ich Porphyrius, als ich ihn das erste Mal hörte. Deshalb forderte ich ihn heraus dadurch, dass ich gegen ihn schrieb und zu beweisen suchte, das Intelligible sei ausserhalb der Intelligenz. Er liess diese Abhandlung von dem Amelius vorlesen und sagte nach der Vorlesung lächelnd: „Deine Sache, Amelius, dürfte es sein die Schwierigkeiten zu lösen, in welche Porphyrius durch Missverständniss unserer Ansichten gerathen ist." Darauf schrieb Amelius ein nicht eben kleines Buch gegen die Zweifel des Porphyrius; dagegen schrieb ich wieder, und nun verfasste Amelius abermals eine Antwort gegen mich. Da ich zum dritten Mal über denselben Gegenstand zu schreiben unternahm, verstand ich allmählich die Aussagen des Plotin, änderte meine Meinung, schrieb eine Palinodie und las sie in der Versammlung vor. Von der Zeit an wurde ich vertraut mit den Schriften des Plotin und suchte den Lehrer selbst zu dem Ehrgeiz zu reizen, dass er seine Lehren fester und ausführlicher in seinen Aufzeichnungen begründe. So flösste ich denn auch dem Amelius die Lust ein, seine Gedanken niederzuschreiben.

19. Welche Meinung Longinus vom Plotin hatte, hauptsächlich nach brieflichen Aeusserungen meinerseits, wird sich aus einem Theile eines an mich gerichteten Briefes dieses Inhalts ergeben. Indem er nämlich fordert, dass ich aus Sicilien zu ihm nach Phönizien komme und die Schriften des Plotin mitbringe, sagt er:

„Schicke mir also diese wenn du magst, oder bringe sie lieber selbst. Denn ich werde nicht ablassen wiederholt zu bitten, dass

du diese Reise jeder andern vorziehst, wenn auch aus keinem andern Grunde, (denn welchen Zuwachs von Weisheit könntest Du bei uns erwarten?) so doch wegen der alten Gewohnheit und wegen der milden Luft, die deiner schwachen Gesundheit gewiss zusagen würde. Und wenn du anderes erwartetermaassen finden solltest, so erwarte von mir nichts neues, also auch die alten Bücher nicht, welche du behauptest verloren zu haben. Denn an Schreibern ist hier solcher Mangel, dass ich bei den Göttern die ganze Zeit her nur dieses einen, um mir die noch fehlenden Schriften des Plotin zu verschaffen, mit Mühe habhaft wurde, indem ich den Abschreiber von allen andern Geschäften entband und ihn ausschliesslich hierzu anstellte. Nun habe ich, soviel ich weiss, alle Schriften des Plotin im Besitz, auch die von dir geschickten; ich habe sie aber nur halb vollendet, denn sie sind alle nicht wenig fehlerhaft, obwohl ich geglaubt hatte, Freund Amelius würde die Fehler der Abschreiber ausmerzen; aber dem lagen andere Dinge mehr am Herzen als diese mühsame Beschäftigung. Ich weiss also nicht, wie ich dieselben gebrauchen soll, obwohl ich die Abhandlungen über die Seele und über das Seiende sehr begierig bin zu studiren; diese sind nämlich gerade am meisten verderbt. Deshalb wünschte ich dringend, dass sie mir, richtig und sorgfältig geschrieben, von dir zugingen, nur um sie zu lesen und dann wieder zurückzuschicken. Ich wiederhole aber, dass ich vielmehr wünsche, du mögest sie nicht schicken, sondern sie selbst bringen, diese und die andern, die etwa dem Amelius entgangen sind. Denn welche er mitgebracht hat, die habe ich mir eifrigst zugeeignet. Wie sollte ich die Schriften eines so verehrungswürdigen und hochgeschätzten Mannes nicht zu erwerben suchen! Denn das habe ich dir während deiner Anwesenheit und Abwesenheit und deines Aufenthalts in Tyrus doch wohl bei mancher Gelegenheit bestimmt gesagt, dass ich von den Aufstellungen nicht gerade sehr vielen zustimmen kann; über alles aber bewundere und liebe ich die Schreibart des Mannes, den Scharfsinn seiner Gedanken und das Philosophische in der Ordnung und Art seiner Untersuchungen, und ich halte dafür, dass die Forscher diese plotinischen Schriften zu den allervortrefflichsten zählen müssen."

20. Ich habe diese Aeusserungen des grössten Kritikers unserer Zeit, der auch die meisten Werke seiner andern Zeitgenossen beurtheilt hat, ausführlicher mitgetheilt um zu zeigen, wie sein Urtheil über den Plotin ausgefallen; jedoch schätzte er anfangs, von der Unwissenheit anderer verleitet, denselben beharrlich sehr gering. Er hielt aber die von dem Amelius erhaltenen Schriften für fehlerhaft, weil er die eigenthümliche Ausdrucksweise des Mannes nicht verstand. Denn wenn irgend welche Abschriften, so waren

die des Amelius richtig und genau, da sie von den Autographen genommen waren. Ferner muss ich beifügen, was Longinus in einer besondern Schrift über den Plotin und Amelius und die andern zeitgenössischen Philosophen gesagt hat, damit das Urtheil des ausgezeichnetsten und scharfsinnigsten Mannes vollständig werde. Diese Schrift führt den Titel: „Des Longinus Abhandlung über den Zweck an den Plotin und den Gentilianus Amelius.“ Sie hat folgende Vorrede:

„Es hat in unsern Tagen, o Marcellus, viele Philosophen gegeben, besonders zur Zeit unserer ersten Jugend; denn wie selten sie jetzt sind, ist kaum zu sagen. Aber als wir noch Knaben waren, beschäftigten sich nicht wenige mit philosophischen Untersuchungen, die mir alle zu sehen vergönnt war, weil ich von Kindheit an mit meinen Eltern vielfach auf Reisen war; durch den gleichzeitigen Aufenthalt unter mancherlei Völkern und in verschiedenen Städten kam ich bei ihren Lebzeiten mit ihnen zusammen. Von diesen nun haben einige ihre Anschauungen im Zusammenhange schriftlich darzustellen unternommen und dadurch den kommenden Geschlechtern Theilnahme an dem von ihnen ausgehenden Guten vergönnt, andere glaubten genug gethan zu haben, wenn sie ihre Zeitgenossen zur Auffassung ihrer Ansichten brachten. Zu der ersten Klasse gehörten die Platoniker Euklides, Demokritus, Proklinus, der in Troas lebte, und die bis auf den heutigen Tag in Rom lebenden Plotin und Gentilianus Amelius, sein Freund; ferner die Stoiker Themistokles und Phöbion und die vor kurzem noch blühenden Anius und Medius, endlich der Peripatetiker Heliodorus aus Alexandria. Zu der zweiten Klasse gehören die Platoniker Ammonius und Origenes, mit denen ich die meiste Zeit eifrig verkehrt habe, hervorragend geistreiche Männer unter ihren Zeitgenossen, ferner ihre Nachfolger zu Athen, Theodotus und Eubulus. Wenn auch einige von diesen etwas geschrieben haben, wie Origenes „über Dämonen“, Eubulus „über den Philebus und Gorgias“ und „über die von Aristoteles gegen Platons Republik erhobenen Widersprüche“, so reicht das doch im entferntesten nicht hin, um sie unter die Zahl der wirklichen, mit Fleiss und Sorgfalt arbeitenden Schriftsteller zu rechnen, sie die eine solche Beschäftigung nur als ein Nebenwerk ansahen und das Schreiben nicht mit besonderm Eifer als eigentlichen Zweck betrieben. Von den Stoikern gehören hierher Herminus und Lysimachus und die in Athen lebenden Athenäus und Musonius; von den Peripatetikern Ammonius und Ptolemäus, beide die gelehrtesten Philologen ihrer Zeit, vorzüglich Ammonius, denn diesem kam an ausgebreiteter Gelehrsamkeit niemand gleich. Doch schrieb keiner von beiden ein wissenschaftliches Werk, sondern bloss Gedichte und Prunkreden,

welche wohl gegen den Willen dieser Männer sich mögen erhalten haben. Denn das können sie doch nicht gewünscht haben durch solche Büchlein auf die Nachwelt zu kommen, anstatt in sorgfältig ausgearbeiteten, tüchtigen Werken den Schatz ihres Wissens niederzulegen. Von denen nun welche schrieben thaten einige nichts anderes, als dass sie eine Sammlung und Abschrift der Sätze älterer Philosophen veranstalteten, wie Euklides, Demokritus und Proklinus; andere merkten sich aus den Untersuchungen der Alten so einiges wenige und versuchten dann über dieselben Materien mit Hülfe jenes Gedächtnissvorrathes Bücher zusammenzustellen, wie Annius, Medius und Phöbion, dieser indessen begieriger nach dem Ruhm einer schönen Diction als dem Ruhm eines geordneten Gedankeninhalts. Hierzu kann man auch den Heliodorus zählen, welcher zu dem von den Aelteren in den Vorlesungen Gesagten nicht einmal zur Erklärung und Verdeutlichung etwas hinzufügte. Diejenigen aber, welche ebenso sehr durch die Fülle der behandelten Probleme bewogen wurden, ihren Eifer im Schreiben zu erweisen, als sie einer eigenen Methode der philosophischen Betrachtung sich bedienen, sind Plotin und Gentilianus Amelius. Jener scheint der erste zu sein, welcher die pythagoreischen und platonischen Principien genau und deutlich erläutert hat, mehr als irgend einer vor ihm; denn die Schriften des Numenius, des Kronius, Moderatus und Thrasyllus halten mit denen des Plotin über dieselben Gegenstände hinsichtlich der Sorgfalt und Genauigkeit gar keinen Vergleich aus. Amelius trat in die Fussstapfen des Plotin und hielt sich grössten Theils an seine Lehren, war aber breit in der Ausführung und wurde durch das Uebermaass der Erklärung zu dem entgegengesetzten Streben wie jener verleitet. Die Schriften dieser beiden halte ich allein der näheren Betrachtung werth. Denn warum wollte man die übrigen studiren und die Durchforschung dieser bei Seite lassen, von denen jene ihren Stoff entlebnt und denselben dann niedergeschrieben haben, ohne selbst etwas von dem Eigenen hinzuzuthun und ohne ich will nicht sagen Hauptgedanken sondern Ausführungen im einzelnen beizubringen, auf nichts bedacht als auf eine Sammlung von Material aus der Mehrzahl der Schriftsteller und auf die Auswahl des Besseren. Freilich habe ich schon dasselbe in anderer Weise gethan, indem ich dem Gentilianus in seinen Ausführungen über den platonischen Begriff der Gerechtigkeit widersprach und des Plotin Abhandlung über die Ideen kritisch würdigte. So glaube ich auch meinen und jener gemeinsamen Freund, den Tyrier König, der selbst dem Plotin in vielen Stücken nachstrebte und jenem den Vorzug gebend vor meiner Beweisführung durch eine eigene Schrift nachzuweisen suchte, dass seine Meinung von den Ideen besser sei als die meinige, in einer

Gegenschrift so ziemlich überführt zu haben, dass seine Palinodie nicht gerade gut ausgefallen sei. Und auch bei der Gelegenheit habe ich nicht wenige Ansichten der erwähnten Männer in Anregung gebracht und beurtheilt, wie auch in dem Briefe an den Amelius, der zur Grösse eines Buches angewachsen Antwort gab auf das, was er mir von Rom aus gesandt hatte. Er selbst betitelte diesen Brief: „Ueber die Methode der plotinischen Philosophie", ich begnügte mich mit der allgemeinen Ueberschrift des Büchleins und nannte es „Brief an den Amelius."

21. In diesen angeführten Stellen also gestand Longinus damals zu, dass unter allen Philosophen seiner Zeit Plotin und Amelius sich durch die Menge der aufgestellten Probleme auszeichneten und dass sie vorzüglich einer eigenen Art philosophischer Betrachtung sich bedienten; die Lehrsätze des Numenius hingegen hätten sie keineswegs zu Grunde gelegt oder damit sich gebrüstet, sondern sie seien pythagoreischen und platonischen Lehren nachgegangen, und die Schriften des Numenius, Kronus, Moderatus, Thrasyllus kämen an Scharfsinn denen des Plotin über dieselben Gegenstände bei weitem nicht gleich. Wenn er vom Amelius sagt, er sei in die Fussstapfen des Plotin getreten, nur dass er durch die Breite der Ausführung und Weitläufigkeit der Erklärung zu einem jenem entgegengesetzten Streben verleitet wurde, so erwähnt er gleichwohl von mir dem Porphyrius, der ich damals noch im Anfang des Verkehrs mit dem Plotin stand: „unser und jener gemeinsamer Freund, der Tyrier König, hat manches in sorgfältiger Behandlung nach Art des Plotin geschrieben", indem er dabei wirklich beachtet hat, dass ich mich durchaus vor der unphilosophischen Weitschweifigkeit des Amelius gehütet und beim Schreiben die Art und das Streben des Plotin wohl beobachtet habe. Es genügt also, wenn ein solcher Mann, welcher der erste Kritiker ist und bis jetzt dafür gehalten worden, solches über den Plotin schreibt, wie er denn auch, wäre es ihm damals, als er mich den Porphyrius einlud, vergönnt gewesen persönlich mit mir zu verkehren, schwerlich geschrieben haben würde, was er ohne genauere Kenntniss des plotinischen Systems sich zu schreiben unterfing.

22. Aber was rede ich dies vom Eichbaum oder vom Felsen? sagt Hesiod. Denn wenn man die Aussprüche der Weisen als Zeugnisse gebrauchen soll, wer ist weiser als Gott? Der Gott, der in Wahrheit gesagt hat:

Ich aber kenne des Sandes Zahl und die Maasse des Meeres
Wie ich den Stummen versteh' und den Nichtredenden höre.

Was denn also Apollo auf die Frage des Amelius, wo die Seele des Plotin hingekommen sei, er der so grosses vom Sokrates aussagte:

Von allen Männern Sokrates der weiseste; —
vernimm was derselbe Apollo alles vom Plotin geweissagt:

Tönend beginn ich den Sang des unvergänglichen Liedes
Ueber den milden Freund in süss erklingenden Weisen
Zu der Kithara Laut, geregt vom goldenen Plektron.
Her auch ruf ich des Musenchors einklingende Stimme,
Die in harmonischer Kraft aufjauchzendes Tönen ergiessen,
Wie sie um Aeakos Sohn vormals im Chore gesungen
Einen homerischen Sang in göttlich hoher Begeistrung.
Auf denn lasset mit mir vereint ihr heiligen Musen
Mit einstimmendem Klang die schönsten Gesänge erschallen,
Phoibos, der reichgelockte, ich selbst will unter euch singen:
Göttlicher, Mensch zuvor, der nun des höheren Dämons
Göttlicherm Lose sich naht, befreit von engenden Fesseln
Menschlicher Noth und dem trüben verwirrenden Toben der Glieder,
Schwimme nun stark an Geist zum wildumwogten Gestade,
Aber mit rüstiger Kraft fernab vom frevelnden Volke
Folge beharrend dem schlängelnden Pfad der gereinigten Seele,
Wo dich des Gottes Glanz umleuchtet, wo heiliges Recht ist
Von der Befleckung fern am heiligen Orte der Weihe.
Vormals schon da du oft aufsprangst aus bitterer Welle,
Da dich das blutige Leben umwogt mit ekelnden Wirbeln,
In der Mitte der Fluth umrauscht von unheimlichem Toben:
Da schon leuchtete dir oftmals von den seligen Göttern
Nahe das Ziel; und wollte der Geist auf irrigem Weg dir
Seitwärts wanken, sofort auf die Kreise des richtigen Weges,
Auf den himmlischen Pfad erhoben Kräfte verleihend
Die Unsterblichen dich und gaben in finsterem Dunkel
Häufig den leuchtenden Strahl des Lichts den Augen zu schauen.
Aber durchaus nicht umfing dir ein tiefer Schlummer die Augen,
Sondern die lastende Decke des Nebels ward von den Lidern
Dir entnommen und du, bewegt in Wirbeln, erschautest
Viel und Erfreuliches dann mit eigenen Augen was schwerlich
Irgend einer erblickt der weisheitforschenden Menschen.
Aber nachdem du die Hütte zerbrochen, der göttlichen Seele
Grab verlassen, da wandelst du in der Unsterblichen Chore,
Wo die erquickenden Lüfte wehn, wo Lieb und Verlangen,
Süsses Verlangen lebt, wo die reinste Lust dich erfüllet
Und von den Göttern gespendet dich stets Ambrosia nähret;
Wo der Eroten Fessel dich bindet und schmeichelnde Lüfte
Sanft dich umwehn vom regungslos sich wölbenden Aether.
Dort auch wohnt von des grossen Zeus glanzvollem Geschlechte
Minos und Rhadamanthys die Brüder, dort der gerechte

Aiakos auch und Platons heilige Macht wie der schöne
Pythagoras und der Weisen unzählige Menge, die sonst noch
Bilden den herrlichen Kreis unsterblicher Liebe, erlangend
Gleiches Geschlecht und Loos mit den überseligen Geistern,
Denen das Herz sich immer in blühender Freude ergötzet.
Seliger Mann, du lebst mit soviel reinen Dämonen,
Als du der Kämpfe bestanden, ein unvergängliches Leben.
Hemmen wir jetzt den Gesang und des Chors umrollenden Kreislauf
Vom Plotinos, ihr hocherfreuenden Musen. Dies sang ich
Zu der goldenen Leier Getön dem unsterblichen Manne.

23. Hierin wird also vom Plotin gesagt, dass er gut war und ausnehmend sanft und mild, was wir denn aus eigener Erfahrung bestätigen können. Ferner wird gesagt, dass er ein wacher thätiger Mensch und reines Herzens gewesen sei, immer emporstrebend zum Göttlichen, das er von ganzer Seele liebte, und dass er alles anwandte um frei zu werden vom Irdischen, zu entkommen der bitteren Woge und dem blutgetränkten Leben hier unten. So sei denn diesem göttlichen Manne, welcher sich oft in den ersten über alles erhabenen Gott mit seinen Gedanken und nach den vom Plato im Gastmahl vorgezeichneten Wegen versenkte, jener Gott selbst erschienen, der weder Gestalt noch irgend eine Form hat, der über der Intelligenz und allem Intelligiblen thront. Diesem Gott habe auch ich Porphyrius mich einmal genaht und bin mit ihm vereinigt worden, da ich 68 Jahre alt war. Dem Plotin also erschien sicher das nahe Ziel. Denn es war sein Ziel, eins zu werden und sich zu nähern dem über alles erhabenen Gott. Er erreichte dies Ziel viermal während meines Aufenthaltes bei ihm, und zwar durch einen unbeschreiblichen Akt, nicht durch irgendwelche Kraftanstrengung. Weiter ist gesagt, dass die Götter ihm oftmals, wenn er auf irrigem Wege war, vielfache Lichtstrahlen zusandten, so dass er in der Betrachtung und im Aufblick zu ihnen seine Schriften niederschrieb. In schlafloser Betrachtung, innerlich wie äusserlich, erschautest du, sagt Apollo, Vieles und Erfreuliches, was so leicht keiner der philosophirenden Menschen erblicken dürfte. Denn das Schauen des einen Menschen kann allerdings vortrefflicher sein als das der andern überhaupt, gegen die göttliche Erkenntniss gehalten aber kann dieses menschliche Schauen zwar immer noch schön sein, doch kann es nicht in die Tiefe dringen, welche die Götter erreichen. Bis hierher hat nun das Orakel offenbart, was Plotin erstrebte und was er erreichte, so lange er noch mit dem Leibe bekleidet war. Nach seiner Erlösung vom Leibe aber sei er in den göttlichen Kreis eingetreten, wo Liebe, süsses Verlangen, Freude und gottinnige Sehnsucht herrsche. Dort hätten auch die bekannten Richter der Seelen,

die Söhne Gottes, Minos, Rhadamanthys und Aeakos ihren Platz, zu denen Plotin gekommen sei, nicht etwa um von ihnen gerichtet zu werden, sondern um sich mit ihnen zu unterhalten, wie die andern besten Götter auch. Im Verkehr mit ihnen sind auch Plato, Pythagoras und alle, welche den dichten Kreis unsterblicher Liebe bilden; dort, heisst es, haben die seligsten Dämonen ihr Dasein und leben ein blühendes, freuderfülltes Leben, das ewig dauert, ein beseligendes Geschenk der Götter.

24. Das ist also die Lebensgeschichte des Plotin. Da er nun die Anordnung und kritische Bearbeitung seiner Bücher mir übertragen hat, ich ihm dies auch bei seinen Lebzeiten versprochen und den andern das Wort gegeben habe es zu thun, so hielt ich es zunächst für richtig, die Bücher nicht zu lassen wie sie je nach der Zeit ohne Ordnung herausgegeben waren, sondern ich nahm mir den Athener Apollodorus und den Peripatetiker Andronikus zum Muster, von denen der eine des Lustspieldichters Epicharmus Werke in zehn Bände zusammenordnete, der andere die Schriften des Aristoteles und Theophrastus nach Materien sonderte und immer die zusammengehörigen Abhandlungen zu einem Theile verband. In derselben Weise habe denn auch ich die 54 Abhandlungen des Plotinus in 6 Enneaden vertheilt, wobei ich zu meiner Freude auf die vollendete Sechszahl und Neunzahl gerieth. In einer jeden Enneade habe ich immer das Verwandte zusammengefügt und dabei den leichtern Untersuchungen die erste Stelle angewiesen. Die erste Enneade enthält demnach folgende mehr ethische Abhandlungen:

Ueber den Begriff des lebendigen Wesens und des Menschen.
Ueber die Tugenden.
Ueber die Dialektik.
Ueber die Glückseligkeit.
Ob das Glück in der Dauer bestehe.
Ueber das Schöne.
Ueber das erste Gut und die andern Güter.
Ueber den Ursprung des Uebels.
Ueber den vernunftgemässen Ausgang aus dem Leben.

Die erste Enneade also umfasst vorzugsweise ethische Abhandlungen. Die zweite enthält eine Zusammenstellung der physischen Untersuchungen und begreift die Abhandlungen über den Kosmos und das mit dem Kosmos zusammenhängende in folgender Ordnung:

Ueber die Welt.
Ueber die Kreisbewegung.
Ueber die Wirksamkeit und den Einfluss der Sterne.
Ueber die zwei Materien.
Ueber Potenz und Actus.

Ueber Qualität und Form.
Ueber die durch alles hindurchgehende Mischung.
Warum die in der Ferne gesehenen Gegenstände kleiner erscheinen.
Gegen diejenigen, welche einen bösen Weltschöpfer annehmen und die Welt für böse halten.

Die dritte Enneade enthält ebenfalls kosmische Untersuchungen und umfasst folgende auf den Kosmos bezügliche Abhandlungen:
Ueber das Schicksal.
Ueber die Vorsehung I.
Ueber die Vorsehung II.
Ueber den Dämon, der uns erlost hat.
Ueber den Eros.
Ueber die Eigenschaft des Unkörperlichen, keine Eindrücke anzunehmen.
Ueber Ewigkeit und Zeit.
Ueber die Natur, das Schauen und das Eine.
Verschiedene Betrachtungen.

25. Diese drei Enneaden habe ich in einen Band vereinigt. Zu der dritten Enneade ist auch die Abhandlung über den Dämon gestellt, weil dieselbe sich ganz im allgemeinen hält und dies Problem auch zu denen gehört, welche die Entstehung der Menschen behandeln. Das gleiche gilt von der Abhandlung über den Eros. Die über Ewigkeit und Zeit habe ich wegen dessen hierhergesetzt, was von der Zeit darin enthalten ist. Ebenso die über die Natur und das Schauen und das Eine wegen des Hauptkapitels über die Natur. Der vierten Enneade sind nach den Schriften über den Kosmos die Abhandlungen über die Seele zuertheilt worden. Es sind diese:
Ueber das Wesen der Seele I.
Ueber das Wesen der Seele II.
Ueber psychologische Probleme I.
Ueber psychologische Probleme II.
Ueber psychologische Probleme III. oder Ueber das Sehen.
Ueber Empfindung und Gedächtniss.
Ueber die Unsterblichkeit der Seele.
Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper.
Ob alle Seelen eine sind.

Die vierte Enneade hat also alle Untersuchungen über die Seele zugetheilt erhalten. Die fünfte enthält die über den Nus (Intelligenz), jedes Buch aber befasst auch hier und da etwas über die absolute Transscendenz (das über den Nus Erhabene), über die Intelligenz in der Seele und über die Ideen. Es sind diese:
Ueber die drei ursprünglichen Hypostasen.
Ueber Entstehung und Ordnung dessen, was nach dem Ersten ist.

Ueber die erkennenden Hypostasen und das Transscendente.

Wie von dem Ersten das nach dem Ersten ausgeht und über das Eine.

Dass das Intelligible nicht ausser der Intelligenz sei und über das Gute.

Darüber, dass das über das Sein Hinausliegende nicht denke und was das erste und zweite Denkende sei.

Ob es auch Ideen des Einzelnen gebe.

Ueber die intelligible Schönheit.

Ueber die Intelligenz und die Ideen und das Seiende.

26. Die vierte und fünfte Enneade bilden nun wieder einen Band. Die noch übrige sechste Enneade bildet einen andern Band für sich, so dass alle Schriften des Plotin in drei Abtheilungen zerfallen, von denen die erste drei, die zweite zwei, die dritte eine Enneade enthält. Der Inhalt des dritten Bandes d. h. der sechsten Enneade ist folgender:

Ueber die Arten des Seienden I.

Ueber die Arten des Seienden II.

Ueber die Arten des Seienden III.

Dass das Seiende eins, und dasselbe Seiende zugleich überall ganz sei I.

Dass das Seiende eins, und dasselbe Seiende zugleich überall ganz sei II.

Ueber die Zahlen.

Wie die Vielheit der Ideen bestehe und über das Gute.

Ueber den freien Willen und den Willen des Einen.

Ueber das Gute oder Ueber das Eine.

So also habe ich diese 54 Bücher in 6 Enneaden vertheilt. Auch habe ich zu einigen derselben Erklärungen hinzugefügt, ohne bestimmte Ordnung, bewogen durch die dringenden Bitten der Freunde besonders darüber zu schreiben, worüber sie selbst Klarheit und Gewissheit zu erlangen wünschten. Ferner habe ich die hauptsächlichsten Punkte in der Argumentation von sämmtlichen Büchern mit Ausnahme dessen über das Schöne, weil es mir nicht zur Hand war, behandelt nach der chronologischen Folge der herausgegebenen Bücher; indessen sind in diesem Werke nicht bloss die Hauptpunkte zu einem jeden Buche dargestellt, sondern auch die ausführenden Theilgedanken, die als Hauptpunkte mitgezählt werden. Jetzt aber werde ich versuchen jedes einzelne Buch durchzugehen und die Interpunctionszeichen hinzuzusetzen und etwaige Fehler im Ausdruck zu verbessern. Was sonst noch meine Thätigkeit in Anspruch genommen haben dürfte, wird das Werk selbst zeigen.

ERSTE ENNEADE.

Ethische Untersuchungen auf psychologischer Grundlage.

INHALT.

ERSTES BUCH.

Ueber den Begriff des lebenden Wesens und den Begriff des Menschen.

1. Lust und Traurigkeit, Furcht und Muth, Begierde und Abscheu und der Schmerz: wo haben sie ihren Sitz? Sicherlich entweder in der Seele allein oder in der Seele, die sich des Leibes bedient, oder in einem Dritten aus beiden. Auch im letztern Falle ist ein doppeltes möglich: denn entweder ist dies eine Mischung oder etwas anderes, das aus der Mischung hervorgeht. In ähnlicher Weise verhält es sich auch mit den Folgen, Handlungen und Meinungen auf Grund dieser Affectionen. Man muss also auch hinsichtlich der Verstandesthätigkeit und der Meinungen die Frage aufwerfen, ob sie derselben Quelle angehören wie die Affecte, und wenn das, ob die einen auf diese, die andern auf andere Weise; desgleichen muss man hinsichtlich der Gedanken das Wie und die Zugehörigkeit betrachten, ja auch hinsichtlich dieses Betrachtungsvermögens selbst, welches über diese Fragen eine Untersuchung anstellt und eine Entscheidung trifft, wie es eigentlich beschaffen sei; und zuvor fragt es sich, wem das Wahrnehmen angehört. Hiervon nämlich muss man anfangen, da ja die Affecte entweder gewisse Wahrnehmungen oder nicht ohne Wahrnehmung sind.

2. Zuerst aber müssen wir die Seele vornehmen und untersuchen, ob ein Unterschied sei zwischen 'Seele' und 'Wesen der Seele'. Ist nämlich dies der Fall, so ist die Seele etwas Zusammengesetztes und es kann nicht mehr auffallen, dass sie Eindrücke empfängt und dergleichen Affecte ihr angehören (falls auch so die Vernunft es zulassen wird) und überhaupt bessere und schlechtere Zustände und Stimmungen. Wenn dagegen 'Seele' und 'Wesen der Seele' dasselbe ist, so dürfte die Seele eine Form sein, unempfänglich für alle diese Seinsthätigkeiten, die sie einem Andern zubringt, während sie die ihr eigenthümliche Thätigkeit in sich selbst hat, welche die Vernunft aufweisen wird. So ist es denn auch wahr sie unsterblich zu nennen, wenn anders das Unsterbliche und Unvergängliche

keinen Störungen unterworfen sein darf, welches einem Andern irgendwie von sich giebt, selbst aber von einem Andern nichts haben darf ausser etwa von dem Früheren und Höheren, von welchem es als dem Besseren nicht abgeschnitten ist. Was sollte wohl ein so beschaffenes Etwas bei seiner Unempfänglichkeit für alles ausserhalb Befindliche fürchten? Das hingegen mag sich fürchten, was afficirt werden kann. Ebensowenig ist es muthig, denn dasjenige hat Muth, dem das Furchtbare nichts anhaben kann. Und die Begierden, welche durch Entleerung und Anfüllung des Körpers befriedigt werden, gehören einem Andern an, welches eben angefüllt und entleert wird. Wie soll es an einer Mischung Theil haben? Das Wesenhafte ist doch unvermischt. Wie an einer Zuführung von gewissen Dingen? So würde es ja zum Gegentheil von dem hinstreben was es ist. Auch der Schmerz liegt ihm fern. Denn wie oder worüber sollte es sich betrüben? Selbst genug ist sich ja das seinem Wesen nach Einfache, insofern es in seinem eigensten Wesen verharrt. Ueber welchen Zuwachs sollte es sich denn freuen, da nichts, nicht einmal etwas Gutes zu demselben hinzutritt? Denn was es ist, ist es immer. Aber auch wahrnehmen wird es nicht einmal, noch kommen ihm Verstandesthätigkeit und Meinung zu; denn Wahrnehmung ist Aufnahme einer Form oder eines affectionslosen Körpers, Verstandesthätigkeit aber und Meinung gehen auf die Wahrnehmung. Aber wie es sich mit dem Denken verhält, müssen wir untersuchen und zusehen, ob wir ihr dasselbe belassen wollen; desgleichen hinsichtlich der reinen Lust, ob sie ihr zukommt, wenn sie allein bei sich ist.

3. Man muss indessen annehmen, dass die Seele sich im Leibe befindet, sei's über ihm sei's in ihm, woher auch das Ganze derselben 'lebendiges Wesen' genannt wird. Indem sie sich nun des Leibes wie eines Werkzeuges bedient, wird sie nicht gezwungen die körperlichen Affectionen anzunehmen, sowenig wie der Künstler die Affectionen der Werkzeuge; wohl aber die Wahrnehmung, da sie ja doch, wenn sie die äussern Affectionen in Folge einer Wahrnehmung erkennt, sich des Werkzeugs bedienen muss; heisst doch auch die Augen gebrauchen Sehen. Aber es finden auch Schäden beim Sehen statt, daher auch Unlust, Schmerz, kurz alles was dem Leibe zuzustossen pflegt; so denn auch Begierden, indem sie die Heilung des Werkzeuges sucht. Aber wie werden die Affecte vom Leibe aus in sie hineinkommen? Denn ein Körper wird zwar einem Körper von dem Seinigen mittheilen, wie

aber der Körper der Seele? Das wäre ja gerade so als wenn jemand leiden sollte, während ein anderer leidet. So lange nämlich das eine das Gebrauchende ist, das andere aber das Gebrauchte, besteht jedes von beiden für sich; wenigstens trennt es derjenige, der das Gebrauchende als ein solches annimmt. Aber wie verhielt es sich damit vor der begrifflichen Trennung? Es war ein Gemischtes. Aber wenn es gemischt war, so fand entweder eine Vermischung statt, oder die Seele war wie durchflochten mit dem Leibe, oder wie eine nichtgetrennte Form oder eine Hand anlegende Form wie der Steuermann, oder ein Theil war getrennt, eben das Gebrauchende, ein Theil irgendwie gemischt und doch selbst auf der Stufe dessen befindlich, wovon es Gebrauch macht, damit dieses die Philosophie gleichfalls dem Gebrauchenden zuwende und das Gebrauchende, soweit es nicht unumgänglich nothwendig, von demjenigen wovon es Gebrauch macht abziehe, so dass es durchaus nicht immer Gebrauch macht.

4. Nehmen wir also an, sie sei gemischt. Aber wenn sie gemischt ist, so wird das Schlechtere besser sein, das Bessere schlechter; und zwar besser der Leib als am Leben, schlechter die Seele als an Tod und Unvernunft Theil nehmend. Was nun irgendwie dem Leben entzogen ist, wie mag das wohl das Wahrnehmen als Zugabe empfangen? Umgekehrt dürfte der Leib, der Leben empfangen, dasjenige sein was an der Wahrnehmung und den Affectionen in Folge der Wahrnehmung Theil nimmt. Er also wird auch begehren; denn er wird ja auch einen Genuss haben von dem wonach er begehrt und wird um seinetwillen in Furcht gerathen; desgleichen wird es vorkommen, dass er sein Verlangen nicht befriedigt, auch wird er der Vernichtung anheimfallen. Aber man muss auch die Art der Mischung untersuchen, ob sie nicht vielleicht gar unmöglich ist, wie wenn jemand sagen wollte, es sei eine Linie mit dem Weissen gemischt, zwei ganz heterogene Dinge. Bei der Annahme, dass sie eingeflochten sei, braucht das Eingeflochtene nicht denselben Affectionen unterworfen zu sein, sondern es ist möglich, dass das Verflochtene unafficirt bleibt; ebenso ist es möglich, dass die durchdringende Seele keineswegs die Affectionen jenes erduldet, wie etwa das Licht, und unter dieser Voraussetzung recht eigentlich durch das Ganze wie verflochten ist. Nicht deswegen also wird sie die Affectionen des Körpers dulden, weil sie mit ihm verflochten ist; vielmehr wie Form in der Materie wird sie im Leibe sein. Aber zuerst wird sie es als eine trennbare Form sein, wenn

anders sie Wesenheit ist, und zwar namentlich als ein Gebrauchendes; wenn sie es aber ist wie etwa bei einer Axt, wo die am Eisen haftende Form und somit beides zusammen [Form und Eisen] hervorbringen wird was das also gestaltete Eisen hervorbringt; nach der Form natürlich: so mussten wir wohl mehr dem Leibe alle gemeinsamen Affecte beilegen, versteht sich einem so und so gestalten, organischen, das Leben potentiell in sich tragenden Leibe. Denn Plato nennt es ungereimt von der Seele zu sagen, sie webe, also auch, sie begehre und betrübe sich; dies thut vielmehr das lebende Wesen.

5. Unter dem Begriff 'lebendes Wesen' aber muss man entweder den so oder so beschaffenen Leib verstehen oder das Gemeinsame oder ein anderes Drittes, das aus beiden hervorgegangen. Wie dem auch sei, man muss die Seele entweder unafficirt lassen, indem sie selbst einem andern die Ursache eines solchen Zustandes ist, oder sie selbst mit afficirt sein lassen und dabei annehmen, dass sie leidend entweder dieselbe Affection erdulde oder eine ähnliche, dass z. B. in anderer Weise das lebende Wesen begehre, in anderer das Begehrungsvermögen thätig sei oder leide. Ueber den so und so beschaffenen Leib wollen wir später unsere Betrachtungen anstellen. Wie ist aber die Verbindung von Leib und Seele im Stande Unlust zu empfinden? Etwa so, dass wenn der Leib irgendwie afficirt ist und die Affection bis zur Wahrnehmung durchdringt, die Wahrnehmung in die Seele ausläuft? Aber wie die Wahrnehmung entsteht, ist noch nicht klar. Oder sollte, wenn die Unlust von der Meinung und der Beobachtung, dass irgendein Uebel uns selbst oder einen unserer Angehörigen betrifft, ihren Anfang nimmt, alsdann von hieraus eine traurige Wendung sich auf den Körper und überhaupt auf das ganze lebende Wesen erstrecken? Aber auch hinsichtlich der Meinung ist nicht klar, wem sie angehört, ob der Seele oder beiden zusammen; ferner ist die Meinung in Betreff des Uebels nicht mit der Affection der Unlust unmittelbar verbunden; denn es ist ja möglich, dass selbst beim Vorhandensein der Meinung das Traurigwerden garnicht erfolgt, ebensowenig das Zürnen bei der Meinung, dass man verächtlich behandelt werde, oder auch die Begierde bei der Meinung von etwas Gutem. Wie entstehen nun diese als beiden gemeinsame Empfindungen? Nun, weil die Begierde dem Begehrungsvermögen, der Zorn dem Zornvermögen und überhaupt das Sichstrecken dem Streben angehört. Aber so

werden sie noch nicht gemeinsam sein, sondern der Seele allein angehören; oder auch dem Leibe allein, weil Blut und Galle kochen und der irgendwie afficirte Leib das Streben reizen muss, wie bei der Geschlechtsliebe. Das Streben nach dem Guten aber soll keine gemeinsame Affection sondern der Seele eigen sein, wie auch manches andere, und die Vernunft räumt nicht alles dem Gemeinsamen als zugehörig ein. Wenn aber der Mensch nach Geschlechtsgenuss strebt, wird zwar der Mensch der begehrende sein, in anderer Weise jedoch wird auch das Begehrungsvermögen begehrend sein. Und wie? Wird etwa der Mensch den Anfang machen mit der Begierde, das Begehrungsvermögen aber folgen? Doch wie kam der Mensch überhaupt zum Begehren, wenn das Begehrungsvermögen nicht gereizt war? Oder aber es wird das Begehrungsvermögen den Anfang machen. Aber wenn der Leib nicht zuvor so und so afficirt wurde, woher soll es anfangen?

6. Doch ist es vielleicht besser allgemein zu sagen: in Folge des Vorhandenseins der Kräfte ist dasjenige, was diese besitzt, das ihnen gemäss Handelnde, sie selbst aber sind unbewegt, während sie dem, was sie besitzt, das Vermögen zur Bewegung verleihen. Aber wenn dies ist, so muss nothwendig, während das lebende Wesen afficirt ist, diejenige Kraft, welche der Verbindung aus beiden die Ursache des Lebens giebt, selbst unafficirt sein, da die Affecte und die Thätigkeiten dem angehören was sie besitzt. Aber ist dem so, dann wird auch das Leben überhaupt nicht der Seele sondern der Verbindung aus beiden zukommen, oder das Leben jener Verbindung aus beiden wird nicht der Seele angehören, und das Wahrnehmungsvermögen wird nicht wahrnehmen, sondern dasjenige was dieses Vermögen hat. Aber wenn die Wahrnehmung als eine Bewegung durch den Körper in die Seele ausgeht, wie soll die Seele da nicht wahrnehmen? Gerade wird sie, da das Wahrnehmungsvermögen da ist, durch das Vorhandensein desselben wahrnehmen. Was also wird wahrnehmen? Das aus beiden Zusammengesetzte. Aber wenn das Vermögen sich nicht bewegt, wie soll dann noch das aus beiden Zusammengesetzte wahrnehmen ohne dass die Seele und das seelische Vermögen mit dazu gerechnet würde? Demnach mag das aus beiden Zusammengesetzte durch die Anwesenheit der Seele bestehen, nicht dass diese sich als solche an das aus beiden zugleich Bestehende oder an das eine davon hingäbe, sondern indem sie aus dem so und so

beschaffenen Leibe und einem gewissen von ihr ausgegebenen, ich möchte sagen Lichte die Natur des lebendigen Wesens zu einem Andern macht, dem das Wahrnehmen angehört und was sonst als Affecte des lebendigen Wesens bezeichnet werden.

7. Wir aber, wie nehmen wir wahr? Doch wohl weil wir von dem so und so beschaffenen lebenden Wesen nicht getrennt sind, auch wenn, das aus vielem bestehende Menschenwesen als ein Ganzes genommen, anderes Edleres in uns vorhanden ist. Das Wahrnehmungsvermögen der Seele jedoch darf nicht auf das Sinnliche gerichtet sein, sondern muss sich vielmehr der von der Wahrnehmung dem lebenden Wesen zugeführten Eindrücke zu bemächtigen suchen, denn dies ist bereits etwas Intelligibles; daher ist denn auch die äussere Wahrnehmung ein Schattenbild dieser, jene aber, dem Wesen nach wahrer, lediglich ein affectionloses Schauen von Formen. Von diesen Formen nun, mittelst deren die Seele nunmehr allein die Führung des lebendigen Wesens übernimmt, gehen die Verstandesthätigkeiten, die Meinungen und Gedanken aus; von da aus eigentlich fangen wir an. Was vor diesem liegt ist unser, wir aber beherrschen von da aus als das Höhere das lebende Wesen. Es wird uns nichts hindern das Ganze 'lebendes Wesen' zu nennen, das ein gemischtes ist nach unten zu, was aber von da aus anfängt das ist erst der wahre Mensch, jenes hingegen ist das Löwenartige, das durchweg vielgestaltige Thier. Da nämlich der Mensch mit der vernünftigen [Welt-] Seele zusammenhängt, so denken wir, wenn wir denken, dadurch dass die Gedanken Thätigkeitsäusserungen der Seele sind.

8. Wie aber verhalten wir uns zur Vernunft? Unter Vernunft verstehe ich nicht den Zustand der Seele wie sie ihn hat von dem, was von der Vernunft ausgeht, sondern die Vernunft an sich. Gewiss haben wir auch diese als ein höheres Princip in uns. Wir haben sie aber entweder als gemeinsame oder als besondere, oder auch als allen gemeinsame und besondere: als gemeinsame, weil sie untheilbar und eins ist und überall dieselbe, als besondere aber, weil auch jeder einzelne sie ganz in der ersten [d. i. vernünftigen] Seele hat. Wir haben auch die Ideen in doppelter Weise: in der Seele gleichsam losgewunden und getrennt, in der Vernunft dagegen alle zusammen. Wie aber haben wir Gott? Doch wohl als einen der über der intelligiblen Natur und der wahren Wesenheit schwebt, während wir uns von da aus auf der dritten Stufe befinden, hervorgegangen aus der ungetheilten, der obern Natur, sagt Plato, und

aus der im Bereich der Körperwelt getheilten, die man sich nämlich so in Bezug auf die Körperwelt getheilt denken muss, weil sie sich selbst den körperlichen Grössen hingiebt, soweit nämlich ein jedes ein lebendes Wesen ist, während sie in dem ganzen Universum allerdings eine ist; oder weil sie in den Körpern gegenwärtig vorgestellt wird als hineinleuchtend in dieselben und lebendige Wesen bildend, nicht etwa aus sich und dem Körper, sondern indem sie für sich bleibt, aber Bilder von sich mittheilt wie ein Gesicht in vielen Spiegeln. Das erste Bild ist die Wahrnehmung in dem Gemeinsamen [dem lebenden Wesen]; dann wiederum von dieser aus heisst alles andere Form der Seele, eins immer von dem andern ausgehend, und es läuft aus in dem Zeugungsvermögen und dem Wachsthum, überhaupt in dem was ein Anderes macht und zu Stande bringt, im Gegensatz zu der schöpferischen Kraft selbst, welche ihrerseits zu dem beabsichtigten Gebilde sich hinwendet.

9. Es wird uns also die Natur der so gefassten Seele frei sein von der Schuld des Bösen, so viel dessen der Mensch thut und leidet, denn dies findet statt bei dem lebendigen Wesen und dem Gemeinsamen, wie angegeben worden. Aber wenn Meinung und Verstandesthätigkeit der Seele angehören, wie ist sie sündlos? Denn es giebt eine falsche Meinung und viel von dem Bösen wird auf Grund derselben gethan. Doch aber wird das Böse wohl gethan, indem wir von dem Schlechteren überwunden werden (denn wir sind ein buntes Allerlei) sei es von der Begierde oder dem Zorn oder einer schlechten Vorspiegelung; die mit dem Falschen sich befassende sogenannte Verstandesthätigkeit aber, die Einbildung, wartete nicht die Prüfung vonseiten des Verstandesvermögens ab, sondern wir schritten zur That durch das Schlechtere überredet, wie z. B. im Gebiete der Wahrnehmung die gemeinsame Wahrnehmung [die des Körpers u. der Seele] in den Fall kommt Falsches zu sehen, bevor sie mit dem Verstandesvermögen eine nachträgliche Kritik geübt hat. Aber hat die Vernunft es denn ergriffen? Keineswegs, sie ist daher schuldlos. Vielmehr muss man sagen: wir haben das in der Vernunft enthaltene Intelligible erfasst oder nicht, denn es ist ja möglich es zu haben und nur nicht zur Hand zu haben. — Wir haben also das Gemeinsame und Besondere so geschieden, dass das eine leiblich und nicht ohne Leib, was aber zu seiner Thätigkeit des Leibes nicht bedarf der Seele eigenthümlich sei, und dass die Verstandesthätigkeit, indem sie eine Nachprüfung der von der Wahrnehmung ausgehenden Eindrücke anstellt, bereits Ideen schaut und sie gleich-

sam durch Mitwahrnehmung schaut, wenigstens die eigentliche Verstandesthätigkeit der wahren Seele. Denn die wahre Verstandesthätigkeit ist eine Bethätigung von Gedanken und Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit dem Aeussern und Innern. Nichtsdestoweniger also wird die Seele mit sich selbst und in sich selbst ruhig sein; denn die Strebungen und der Aufruhr in uns kommen von den angefügten [nicht ursprünglichen] Elementen und von den Affectionen des Gemeinsamen, wie gesagt, was dies auch sein mag.

10. Aber wenn das 'Wir' die Seele ist und wir dies leiden, so würde auch die Seele das leiden und ebenso wird sie thun was wir thun. Wir sagten aber auch, dass das Gemeinsame uns angehöre, namentlich solange Leib und Seele noch nicht unterschieden waren; sagen wir doch auch, dass wir leiden was unser Leib leidet. Das Wir also ist ein doppeltes, indem entweder das Thier mitgezählt wird oder nur das was bereits über diesem steht; Thier ist aber ein belebter Körper. Der wahre Mensch dagegen ist ein anderer, der rein von diesen Dingen die im Denken befindlichen Tugenden hat, die freilich auch in der getrennten Seele selber ihren Sitz haben, jener Seele, die getrennt ist und auch hier unten noch getrennt werden kann, da ja, wenn diese ganz und gar abfällt, auch die von ihr eingestrahlte Seele zugleich mit ihr dahin ist. Die Tugenden indessen, welche wir uns nicht durch Denken sondern durch Uebung und Gewohnheit erworben haben, gehören dem Gemeinsamen an, denn diesem gehören die Laster zu eigen, wie auch die Regungen des Neides, Eifers, Mitleids. Aber die Freundschaft, wem eignet sie? Theils diesem, theils dem inwendigen Menschen.

11. Solange wir Kinder sind, sind die Ausflüsse des Gemeinsamen thätig und wenig leuchtet von dem Oberen in dasselbe hinein. Wenn sie aber in Bezug auf uns unthätig sind, so sind sie thätig in Bezug auf das Obere; in Bezug auf uns aber sind sie thätig, wenn sie bis zur Mitte [Phantasie?] vorgedrungen sind. Wie nun? Gehört zu dem Wir nicht auch das Höhere? Aber es muss ein Ergreifen stattfinden, nicht immer bedienen wir uns dessen was wir haben, sondern nur dann, wenn wir das mittlere Vermögen auf das Höhere richten oder auch auf das Gegentheil, und in allem was wir von der Möglichkeit oder blossen Anlage zur thätigen Wirklichkeit führen. Wie aber kommt den Thieren der Begriff 'lebendes Wesen' zu? Falls in ihnen, wie man sagt, sündige Menschenseelen sind, so gehört der trennbare Theil nicht den Thieren an; wenngleich gegenwärtig, ist er für sie nicht gegenwärtig, sondern die Mitwahrnehmung hält

das Bild der Seele mit dem Leibe zusammen, einem Leibe nämlich, der zu einer solchen Qualität durch das Bild der Seele geworden; ist aber keine Menschenseele in sie hinabgetaucht, so ist ein derartiges lebendes Wesen durch Einstrahlung der Weltseele entstanden.

12. Aber wenn die Seele sündlos ist, wie stehts da mit den Strafen? Entschieden steht mit aller Lehre die Lehre im Widerspruch, wonach die Seele sündigt, ihre Sünde abbüsst, Strafe im Hades erleidet und einer erneuten Wanderung im Körper unterworfen ist. Mag nun ein jeder nach Belieben einer von diesen Lehren beistimmen, vielleicht macht es jemand auch ausfindig, in welcher Weise sie nicht miteinander in Widerspruch stehen. Die Lehre nämlich, welche der Seele Sündlosigkeit zuspricht, setzt sie schlechterdings als einfache Totalität und erklärt 'Seele' und 'Wesen der Seele' für identisch; jene dagegen, welche ihre Sündhaftigkeit behauptet, umfasst und rechnet mit zu ihr noch eine andere Art von Seele, die eben die furchtbaren Affecte hat. Zusammengesetzt ist also die Seele und wird selbst das aus allen Theilen Bestehende, und so leidet denn auch gemäss dem Ganzen und sündigt das Zusammengesetzte und dies ist es was nach jener Annahme Strafe leidet, nicht jenes. Daher sagt Plato: „wir haben sie erblickt wie diejenigen, welche den Meer-Glaukos sehen.“ Will aber jemand, sagt er, ihre Natur sehen, so muss er die angesetzten Bestandtheile abstreifen und auf ihre Weisheitsliebe sehen, was sie ergreift und womit sie ihrem eigentlichen Wesen nach verwandt ist. Ein anderes also ist Leben, anderes Thätigkeiten, und was bestraft wird etwas Verschiedenes; das Zurückweichen aber und die Trennung erstreckt sich nicht bloss auf diesen Leib sondern auf alle ihr zugesetzten Bestandtheile. Denn schon bei der Zeugung findet der Zusatz statt, oder überhaupt gehört die Zeugung der andern Art der Seele an. Das Wie der Zeugung ist erwähnt worden, dass sie nämlich beim Herabsteigen der Seele vor sich geht, wobei etwas anderes von ihr ausgeht als was herabsteigt bei ihrer Hinneigung. Also hat sie doch wohl ein Trugbild von sich ausgehen lassen? Und die Hinneigung, wie wäre sie nicht Sünde? Aber wenn die Hinneigung eine Erleuchtung nach dem Untern zu ist, dann ist sie nicht Sünde, sowenig wie der Schatten, sondern schuld ist das Erleuchtete; denn wäre dies nicht, so hätte sie nichts zu erleuchten. Man sagt nun, sie steige herab und neige sich dadurch, dass das von ihr Erleuchtete mit ihr zusammenlebt. Sie lässt also das Trugbild ausgehen, wenn nichts in der Nähe ist was es aufnehmen kann;

sie entlässt es aber nicht insofern sie abgespaltet wird, sondern insofern sie garnicht mehr **ist**; sie ist auch nicht mehr, wenn sie ganz dorthin blickt. Es scheint dies der Dichter aber zu trennen beim Herkules, indem er dessen Schattenbild in den Hades, ihn selbst hingegen unter die Götter versetzt, wobei er beiden Vorstellungen Rechnung trägt, dass er unter den Göttern und dass er im Hades sei: er hat eben getheilt. Vielleicht lässt sich das auch so verstehen: Herkules, der praktische Tugend hatte und wegen seiner sittlichen Tüchtigkeit für werth gehalten wurde ein Gott zu sein, ist, weil er praktisch aber nicht theoretisch tugendhaft war, dort oben, wo er sonst ganz gewesen wäre, doch ein Theil von ihm ist auch noch unten.

13. Dasjenige aber welches hierüber Betrachtungen anstellte, sind **wir** es oder die Seele? Nun wir, aber vermittelst der Seele. Wie so vermittelst der Seele? Hat sie dadurch, dass wir sie haben, Betrachtungen angestellt? Gewiss, insofern sie Seele ist. Sie wird sich also nicht bewegen. Oder man muss ihr eine solche Bewegung leihen, welche nicht den Körpern zukommt, sondern ihr eigenthümliches Leben ist. Und das Denken kommt uns deshalb zu, weil die Seele denkend und das Leben ein besseres Denken ist, sowohl dann wenn die Seele denkt, als wenn die Vernunft ihre Thätigkeit auf uns erstreckt; denn auch sie ist ein Theil von uns und zu ihr steigen wir empor.

ZWEITES BUCH.

Ueber die Tugenden.

1. Da das Böse hienieden ist und um diesen Ort wandelt mit Nothwendigkeit, die Seele aber das Böse fliehen will, so fliehe man von hier. Welches ist nun die Flucht? Gott ähnlich werden, sagt Plato. Dies geschieht, wenn wir gerecht und heilig mit Einsicht werden und überhaupt tugendhaft. Wenn wir nun durch Tugend ähnlich werden, werden wir es dem, der Tugend hat? Und ferner, welchem Gott? Etwa dem, der dies in höherem Grade zu haben scheint, und so denn der Weltseele und dem Lenker in ihr, ihm dem wunderbare Einsicht zukommt? Denn es ist ganz in der Ordnung, dass wir, die wir hier unten sind, diesem ähnlich werden. Indessen ist es erstlich zweifelhaft, ob auch diesem alle Tugenden zu Gebote

stehen, z. B. ob er besonnen oder tapfer sei, er dem weder etwas furchtbar ist (denn nichts ist ausserhalb) noch etwas Angenehmes sich naht, nach dem als einem Mangel Begierde entstehen könnte, um es zu haben oder zu erlangen. Strebt aber auch er nach dem Intelligiblen, wonach unsere Seelen streben, so ist klar, dass auch für uns von dorther die Ordnung und die Tugenden kommen. Also hat nun wohl jener diese? Doch will es nicht recht einleuchten, dass er die sogenannten bürgerlichen Tugenden habe: Einsicht auf dem Gebiete des Denkvermögens, Tapferkeit auf dem des Zornvermögens, Besonnenheit in einer gewissen Gleichmässigkeit und Uebereinstimmung des Begehrungs- und Denkvermögens, Gerechtigkeit als die eigenthümliche Thätigkeit eines jeden von diesen zusammen in Bezug auf herrschen und beherrscht werden. Werden wir nun etwa nicht in den bürgerlichen Tugenden ähnlich, sondern in jenen grössern, die denselben Namen tragen? Und wenn in andern, in den bürgerlichen ganz und gar nicht? Nein es ist ungereimt, dass man in diesen ganz und gar nicht ähnlich werde — wenigstens nennt der gewöhnliche Sprachgebrauch diese Leute selbst göttlich, und man muss sagen, dass sie gewissermassen ähnlich geworden — wohl aber in den grössern die eigentliche Verähnlichung geschehe. Allein in beiden Fällen ergiebt sich ja, dass man Tugenden habe, wenn auch nicht gerade solche. Wenn nun jemand einräumt, dass man ihm ähnlich werden könne, so hindert nichts, dass wir in einem andern Zustande, wenn wir uns in Bezug auf andere und nicht die bürgerlichen Tugenden verähnlicht haben, durch unsere eigenen Tugenden ähnlich werden dem der keine Tugend besitzt. Und wie? So: selbst nicht, wenn etwas durch Vorhandensein von Wärme erwärmt wird, braucht nothwendig das, woher die Wärme gekommen, erwärmt zu werden: ebensowenig, wenn etwas durch Vorhandensein von Feuer warm ist, das Feuer selbst durch Vorhandensein von Feuer. Indessen könnte jemand gegen ersteres einwenden, dass auch im Feuer Wärme sei, aber eine mit dessen Natur verwachsene, so dass, nach der Analogie zu schliessen, die Tugend für die Seele etwas Hinzugekommenes sei, für jenes dagegen, woher sie sie nachahmend erhält, etwas mit seiner Natur Verwachsenes; gegen den vom Feuer entlehnten Beweis aber, dass jener Tugend sei, während wir behaupten, dass er grösser sei als die Tugend. Allein wenn das, dessen die Seele theilhaftig wird, identisch wäre mit dem, von dem sie es erhält, müsste man sich so ausdrücken; nun aber ist jenes ein anderes und dieses ein anderes. Es ist ja auch das sinnlich

wahrnehmbare Haus nicht identisch mit dem in der Idee, und doch ist es ihm ähnlich; ja selbst der Ordnung und Regelmässigkeit wird das sinnlich wahrnehmbare Haus theilhaftig und dort im Begriffe ist nicht Ordnung noch Regelmässigkeit noch Ebenmass. Ebenso in unserm Falle: wenn wir der Regelmässigkeit, Ordnung und Uebereinstimmung dorther theilhaftig werden und diese Dinge der Tugend hier unten zugehören, während jene nicht der Uebereinstimmung noch Regelmässigkeit noch Ordnung bedürfen, so haben sie auch die Tugend nicht nöthig und wir sind nichtsdestoweniger dem Dortigen durch das Vorhandensein der Tugend ähnlich geworden. — Dies um darzuthun, dass nicht nothwendig auch dort Tugend zu sein brauche. Doch müssen wir der Darlegung auch noch Ueberredung verleihen und nicht bloss bei der zwingenden Kraft des Beweises stehen bleiben.

2. Zuerst also sind die Tugenden vorzunehmen, in denen wir behaupten ähnlich zu werden, um als identisch zu befinden was bei uns Tugend ist als eine Nachahmung, dort hingegen gleichsam als Urbild nicht Tugend ist, nachdem wir nur noch bemerkt, dass das Aehnlichwerden ein zwiefaches ist. Das eine nämlich fordert in dem Aehnlichen ein und dasselbe, was gleicherweise nach einem und demselben ähnlich gemacht ist; wo aber das eine einem andern ähnlich geworden, das andere aber das erste ist, welches zu jenem in keinem Wechselverhältniss steht und ihm nicht ähnlich genannt wird, da muss man das Aehnlichwerden auf andere Weise nehmen, indem man nicht dieselbe Art verlangt sondern vielmehr eine andere, eben weil sie nach jener andern Weise ähnlich geworden sind. — Was ist nun eigentlich die Tugend, die ganze sowohl als jede einzelne? Deutlicher wird die Untersuchung werden, wenn wir von der einzelnen ausgehen. Denn so wird auch leicht klar werden, was das Gemeinsame ist, demgemäss sie alle Tugenden sind. Die bürgerlichen Tugenden nun, von denen wir oben irgendwo gesprochen, schmücken in der That und machen uns besser, indem sie die Begierden, überhaupt die Leidenschaften begrenzen und mässigen und die falschen Meinungen beseitigen durch das schlechthin Bessere und das Begrenztsein und dadurch dass das Gemessene und Maassvolle sich ausserhalb des Maasslosen und Unbegrenzten befindet; und selbst begrenzt, wenigstens in soweit sie in der Materie für die Seele Maasse sind, sind sie ähnlich dem Maasse dort und haben eine Spur des Besten dort. Denn das ganz Maasslose ist, als Materie, ganz unähn-

lich; in dem Maasse dagegen als es Form bekommt wird es jenem ähnlich, das formlos ist. In höherem Grade aber wird das Näherstehende derselben theilhaftig; die Seele aber steht ihm näher als der Körper und ist insofern verwandter, wird also ihrer mehr theilhaftig. Daher giebt sie zu Täuschungen Veranlassung, indem sie als Gott vorgestellt wird, als ob dieses All Eigenschaften Gottes wären. So also steht es mit der Verähnlichung dieser.

3. Allein da er eine andere Verähnlichung andeutet, ein Werk jener höheren Tugend, so müssen wir von jener sprechen. Dabei wird es auch noch weit deutlicher werden, welches das Wesen der bürgerlichen Tugend und welche die dem Wesen nach höhere ist, und überhaupt dass es ausser der bürgerlichen noch eine andere giebt. Wenn also Plato sagt, dass das Gottähnlichwerden in einer Flucht von dem Irdischen bestehe und wenn er den Tugenden im Staate nicht ohne weiteres dieses Prädicat giebt, sondern hinzusetzt 'die bürgerlichen', wenn er anderswo alle ohne Ausnahme Reinigungen nennt, so ist klar, dass er zweierlei Tugenden annimmt und das Aehnlichwerden nicht in die bürgerliche setzt. Wie kommen wir nun dazu, diese 'Reinigungen' zu nennen, und wie werden wir gerade durch unser Gereinigtsein am meisten ähnlich? Nun, weil die Seele böse ist, wenn sie mit dem Körper vermengt und gleichen Affectionen unterworfen ist und überall seinem Wähnen sich anschliesst, so würde sie gut sein und Tugend haben, wenn sie weder seinen Irrwahn theilte sondern allein wirkte — das heisst denken und verständig sein, noch gleichen Affectionen unterworfen wäre — das heisst besonnen sein, noch sich vor der Trennung vom Körper fürchtete — das heisst tapfer sein, sondern Verstand und Vernunft in ihr herrschten und das andere nicht widerstrebte — das wäre Gerechtigkeit. Wenn also jemand einen solchen Zustand der Seele, in dem sie geistige Thätigkeit übt und solchergestalt frei ist von Affectionen, Aehnlichwerden mit Gott nennte, so dürfte er das Rechte treffen; denn rein ist auch das Göttliche und seine Wirksamkeit von der Art, dass das Nachahmende verständige Einsicht erhält. Wie nun? Ist nicht auch jenes so beschaffen? Es ist überhaupt garnicht beschaffen, sondern die Beschaffenheit gehört der Seele an. Auch denkt die Seele auf eine andere Weise; von den Wesen dort hingegen das eine auf eine verschiedene Weise, das andere überhaupt nicht. Ist nun wiederum das 'Denken' homonym? Keineswegs; sondern

das eine denkt auf ursprüngliche, das von ihm Abgeleitete auf andere Weise. Denn wie der ausgesprochene Begriff ein Nachbild des in der Seele befindlichen ist, so auch der in der Seele ein Nachbild des in einem andern befindlichen. Wie nun der im discursiven Denken herausgesetzte Begriff zu dem in der Seele sich verhält, so auch der in der Seele, als Dolmetscher jenes, zu dem höheren vor ihm. Die Tugend also ist Sache der Seele; dem Geist kommt sie nicht zu, auch nicht dem jenseits Liegenden.

4. Es fragt sich aber, ob die Reinigung identisch ist mit solcher Tugend, oder ob die Reinigung vorangeht, die Tugend dagegen nachfolgt; desgleichen ob die Tugend in dem Reinwerden oder in dem Reinsein besteht. Zum mindesten ist die in dem Gereinigtwerden weniger vollendet als die im Gereinigtsein, denn das Reinsein ist gleichsam schon das Ende. Allein das Reinsein ist eine Entfernung alles Fremdartigen, das Gute aber ist etwas anderes als dieses. Nun wird, wenn vor der Reinigung das Gute schon dawar, die Reinigung genügen, aber das Zurückbleibende wird das Gute sein, nicht die Reinigung. Und was ist das Zurückbleibende? Das ist die Frage. Denn vielleicht war die zurückbleibende Natur garnicht einmal das Gute; sonst wäre sie nicht in das Böse gerathen. Sollen wir sie nun etwa gutartig nennen? Nicht hinreichend nämlich befähigt im wesentlich Guten zu verharren; denn von Natur eignet sie sich für beides. Das Gute an ihr also besteht in dem Zusammensein mit dem ihr Verwandten, das Böse hingegen im Zusammensein mit dem Gegentheil. Sie muss also durch eine Reinigung jenes Zusammensein bewerkstelligen; sie wird mit ihm zusammensein, sobald sie sich hingewendet hat. Erfolgt nun etwa diese Hinwendung nach der Reinigung? Nein, nach der Reinigung ist diese erfolgt. Das also ist ihre Tugend? Vielmehr das, was ihr aus der Hinwendung entspringt. Was ist nun dieses? Anschauung und Abdruck des Gesehenen, in sie gelegt und wirkend, wie die Sehkraft am Gegenstande des Sehens. Also hatte sie diese Dinge nicht und erinnerte sich auch nicht? Allerdings hatte sie sie, aber als nicht wirksame sondern unbeleuchtet daliegende. Um aber erleuchtet zu werden und dann das in ihr Vorhandene zu erkennen, muss sie sich dem Erleuchtenden nähern. Nun hatte sie nicht die Dinge selbst sondern Abdrücke. Sie muss also den Abdruck an die Originale, von denen ja auch die Abdrücke genommen sind, anzupassen suchen. Vielleicht heisst

es auch deshalb, dass sie sie habe, weil der Geist ihr nicht fremd ist und ganz besonders nicht fremd ist, wenn sie auf ihn blickt; wo nicht, ist er ihr trotz seiner Anwesenheit fremd. Sind uns ja doch selbst die Wissenschaften fremd, wenn wir überhaupt garnicht unsere Wirksamkeit durch sie bethätigen.

5. Allein bis wieweit die Reinigung sich erstreckt, muss gesagt werden; denn so wird auch deutlich werden, welchem Gott wir ähnlich und identisch werden sollen. Das heisst aber besonders untersuchen, wie sie Zorn und Begierde und alles Uebrige, Trauer und das damit Verwandte reinigt, und wie weit die Trennung vom Körper möglich ist. Vielleicht indem sie vom Körper sich ab- und gleichsam räumlich in sich zurückzieht, jedenfalls sich von Affectionen frei hält und nur die nothwendigen Lustempfindungen sich gestattet als Heilmittel und zur Erholung von Anstrengung, um nicht belästigt zu werden; indem sie die Schmerzen entfernt und, wenn das nicht möglich, geduldig erträgt und ihre Wirkung abschwächt dadurch dass sie nicht mitleidet; indem sie den Zorn aber soweit möglich gänzlich beseitigt, wo nicht, wenigstens nicht selbst mitzürnt, sondern die unwillkürliche Regung muss einem andern überlassen bleiben, und auch diese darf nur gering und schwach sein; indem sie ferner die Furcht durchaus entfernt (denn sie wird für nichts zu fürchten haben; die unwillkürliche Regung freilich auch hier) ausser etwa bei Verwarnungen. Was die Begierde angeht, so ist klar, dass sie auf nichts Schlechtes gerichtet sein wird; die nach Speise und Trank zur Erholung wird nicht sie haben; ebensowenig nach sinnlichem Liebesgenuss, und wenn ja, nur so weit, denk' ich, als es der natürliche Trieb erheischt, mit Ausschluss alles Unüberlegten; und wenn ja, dann höchstens bis zur Vorstellung, die ihrerseits auch nur eine flüchtige sein darf. Ueberhaupt aber wird sie selbst von alle dem rein sein und auch den vernunftlosen Theil wird sie seinerseits rein machen wollen, so dass er nicht einmal Eindrücke zu erleiden hat; wenn aber ja, wenigstens keine heftigen, sondern so, dass der Eindrücke auf ihn wenige seien und gleich durch die Nachbarschaft paralysirt werden; wie wenn jemand, einem Weisen benachbart, von der Nachbarschaft des Weisen Nutzen zieht, indem er ihm entweder ähnlich wird oder sich vor ihm scheut, so dass er nichts von dem zu thun wagt, was der Weise nicht will. Es wird also kein Streit entstehen, denn die blosse Anwesenheit der Vernunft reicht hin; vor ihr wird

der schlechtere Theil sich scheuen, so dass er gleichfalls unwillig wird, wenn er sich überhaupt einmal etwas gerührt hat, dass er nicht Ruhe gehalten in Gegenwart seines Herrn, und sich selbst seine Schwäche vorwirft.

6. Nun ist zwar nichts der Art Sünde, sondern ein wirklicher Erfolg, eine Erhebung für den Menschen; aber das Streben geht nicht dahin ohne Sünde zu sein, sondern Gott zu sein. Geschieht nun etwas dergleichen ohne Vorsatz, so würde ein solcher Gott und Dämon, ein Doppelwesen, sein, oder vielmehr er hätte bei sich noch einen andern, der eine andere Tugend hätte; geschieht nichts unüberlegt, nur Gott, und zwar ein Gott aus dem Gefolge des ersten. Denn er selbst ist derselbe als welcher er von dort kam und sein eigentliches Wesen, falls er so wird wie er kam, ist dort. Dem Geiste aber gesellte er sich bei seiner Herkunft und diesen wird er sich zu verähnlichen suchen soweit er es vermag, so dass er womöglich völlig frei von Eindrücken werde oder wenigstens nichts von dem thue, was dem Herrn und Gebieter missliebig ist. Was ist nun jede einzelne Tugend für einen solchen? Weisheit und Einsicht im Schauen dessen was der Geist hat, der Geist aber hats durch unmittelbare Berührung. Jede von beiden ist aber zwiefach, die eine im Geist, die andere in der Seele. Und dort ist sie nicht Tugend, in der Seele dagegen Tugend. Was denn also dort? Wirklichkeit seiner selbst und sein eigenstes Wesen; hier aber ist das, was in einen andern von dorther kommt, Tugend. Auch die Gerechtigkeit an sich und jede einzelne ist ja nicht Tugend, sondern gleichsam ein Vorbild; das dagegen, was von ihr kommt und in der Seele wohnt, ist Tugend. Denn die Tugend ist von etwas abhängig; jedes Ding aber an und für sich ist nur von sich, durchaus von keinem andern abhängig. Die Gerechtigkeit aber, wenn sie wirklich die Erfüllung der eigenen Obliegenheiten ist, findet sie sich da nicht stets bei einer Vielheit von Theilen? Die eine allerdings bei einer Vielheit, wenn der Theile viele sind, die andere ist schlechterdings Erfüllung eigener Obliegenheiten, selbst wenn sie die eines Einzigen ist. Wenigstens ist die wahre Gerechtigkeit an sich nur die eines Einzigen gegen sich selbst, in welchem nicht das eine so, das andere so ist. Folglich besteht auch für die Seele die höhere Gerechtigkeit in der auf den Geist gerichteten Wirksamkeit, das Besonnensein in der Richtung nach innen zum Geist, die Tapferkeit in der Affectionslosigkeit gemäss der Verähnlichung mit dem worauf es

schaut, das affectionslos ist seiner Natur nach; sie aber ist es aus der Tugend, um nicht mit dem schlechteren Hausgenossen zugleich afficirt zu werden.

7. Es folgen sich also auch diese Tugenden in der Seele in derselben Reihenfolge, wie dort das vor und über der Tugend Liegende, nämlich die Tugenden im Geiste als Vorbilder. Denn das Denken ist ja dort Wissenschaft und Weisheit, das Zusichgekehrtsein die Besonnenheit, die eigenthümliche Thätigkeit die Erfüllung der eigenen Obliegenheiten, das der Tapferkeit Analoge die Identität und das rein bei sich selbst Bleiben. In der Seele also ist das Blicken auf den Geist Weisheit und Einsicht, ihre Tugenden; denn nicht sie selbst ist dies, wie dort. Auch das andere folgt ebenso auf einander; und auch durch Reinigung, wenn anders alle Reinigungen sind in Hinsicht auf das Gereinigtsein, müssen alle sein, oder es wird garkeine vollkommen sein. Und wer die grösseren hat, der hat auch nothwendigerweise die geringeren der Möglichkeit nach, wer aber die geringeren, nicht nothwendig jene. Das Leben nun des Tugendhaften ist vornehmlich dies; ob er aber auch die niederen oder nur die höheren in Wirklichkeit oder auf andere Weise hat, ist bei jeder einzelnen zu untersuchen. Z. B. bei der Einsicht. Wird er nämlich andere Principien in Anwendung bringen, wie bleibt sie dann noch jene, zumal wenn sie nicht in Wirksamkeit gesetzt wird? wenn die eine von Natur diesen bestimmten Inhalt erhalten, die andere diesen? wenn jene Besonnenheit mässigt, diese gänzlich vertilgt? Ebenso geht es aber bei den andern, wenn die verständige Einsicht überhaupt einmal in Bewegung gesetzt ist. Doch kennen wenigstens wird er sie und wissen, wieviel er von ihnen zu entnehmen hat; vielleicht wird er auch einmal unter Umständen nach ihnen wirksam sein. Sobald er aber zu höheren Principien und andern Massstäben gelangt ist, wird er nach jenen handeln; er wird z. B. die Besonnenheit nicht in jenes Maass setzen, sondern sich überhaupt soviel als möglich absondern und überhaupt nicht das Leben des guten Menschen leben, welches die bürgerliche Tugend erheischt, sondern dieses verlassen und ein anderes wählen, das der Götter; denn diesen, nicht guten Menschen sollen wir ähnlich werden. Die Verähnlichung mit diesen ist von der Art, wie eine Copie einer Copie ähnlich gemacht ist, beide nach demselben Original; erstere dagegen einem andern, dem Original und Musterbilde.

DRITTES BUCH.

Ueber die Dialektik.

1. Welche Kunst oder Methode oder Beschäftigung führt uns dorthin empor, wohin wir reisen müssen? Wohin wir gehen müssen, nämlich zum Guten und ersten Princip, das möge als ausgemacht und des weiteren erörtert gelten. Auch das, wodurch dies gezeigt wurde, war ja eine Hinaufführung. Wer aber muss derjenige sein, der hinaufgeführt werden soll? Doch wohl mit Plato derjenige, welcher alles oder das meiste geschaut hat, der bei dem erstmaligen Werden einging in den Erzeugungskeim des zukünftigen Philosophen oder Musikers oder Liebhabers. Wer also seiner Natur nach ein Philosoph und ein Musiker und ein Liebhaber ist, der soll emporgeführt werden. Welches ist nun die Art und Weise? Etwa ein und dieselbe für diese alle, oder für jeden einzelnen eine besondere? Es giebt nun einen zwiefachen Weg für alle, welche hinaufsteigen oder hinaufgestiegen sind; der erstere geht von dem Unteren aus, der zweite ist für diejenigen, welche wenn sie bereits im Intelligiblen angelangt sind und daselbst gleichsam festen Fuss gefasst haben, nun dorthin reisen müssen, bis sie zum äussersten Ende des Orts gelangen, welches eben das Ziel der Reise ausmacht, sobald einer auf der Höhe des Intelligiblen angekommen ist. Doch lassen wir diesen letztern Weg vorläufig auf sich beruhen und versuchen wir zuvor über die Hinaufführung zu sprechen. Zuerst müssen wir diese Männer sondern, indem wir bei dem Musiker anfangen und seine natürliche Beschaffenheit angeben. Man muss nun wohl annehmen, dass er leicht erregbar und von leidenschaftlicher Liebe zum Schönen ergriffen, aber nicht recht im Stande sei sich durch sich selbst zu bewegen, sondern bereit in Folge der ihn treffenden äussern Eindrücke; wie die Furchtsamen bei einem Geräusch, so sei auch dieser bereit bei den Tönen und dem ihnen innewohnenden Schönen, indem er stets das Unharmonische und Dissonirende im Gesange flieht, dagegen das Rhythmische und Wohlgefällige aufsucht. Nach diesen sinnlich wahrnehmbaren Tönen also und Rhythmen und Figuren muss man ihn führen. Indem man die Materie von dem absondert, woran die Analogien und Begriffe haften, muss man ihn zu der an ihnen erscheinenden Schönheit führen und ihn lehren, dass der Gegenstand seiner leidenschaftlichen Liebe jenes war: die intelligible Harmonie und das in dieser erscheinende Schöne und überhaupt das Schöne, nicht bloss das Schö-

ne in einer bestimmten Gestaltung, und muss ihm die Lehren der Philosophie beibringen. Von diesen aus muss man ihn zum Glauben an das führen, was ihm unbekannt ist, trotzdem er es besitzt. Welches die betreffenden Lehren sind, davon später.

2. Der Liebende, in dessen Zustand auch der Musiker übergehen kann, um nach diesem Uebergange darin zu verharren oder daran vorbeizugehen, erinnert sich wohl bis zu einem gewissen Grade der Schönheit, aber getrennt von ihr kann er sie nicht erkennen, sondern getroffen von dem sichtbaren Schönen geräth er über dasselbe in Entzücken. Man muss ihn nun lehren, nicht an einem Gegenstand ausschliesslich in seinem Entzücken haften zu bleiben, sondern durch den Begriff an alle Gegenstände führen, indem man ihm in allen das Identische zeigt, und ihm sagen, dass es von den Gegenständen verschieden ist, dass es anderswoher kommt und an andern sich in höherem Maasse findet, indem man ihm z. B. schöne Lebensweisen und schöne Gesetze zeigt — denn bei dem Unkörperlichen gewöhnt man sich an das rein Liebenswürdige — ferner dass es in den Künsten, Wissenschaften und Tugenden sich findet. Dann muss man es zu einer Einheit zusammenfassen und lehren, auf welche Weise es mitgetheilt wird. Von den Tugenden aber muss man dann weiter aufsteigen zum Geist, zum Seienden, und von da den höhern Weg betreten.

3. Der Philosoph ist seiner Natur nach bereit und gleichsam beflügelt und bedarf nicht der Trennung wie jene anderen, da er zu dem Höhern emporstrebt; er ist höchstens um einen Führer in Verlegenheit. Man muss ihm also den Weg zeigen und ihn [aus der Ungewissheit] lösen, da er es ja seiner Natur nach selbst will und schon längst gelöst ist. So muss man ihm denn die Mathematik geben, damit er sich an das Denken und den Glauben an das Unkörperliche gewöhne — er wird sie auch, da er lernbegierig ist, leicht aufnehmen — und da er von Natur tugendhaft ist, so muss man ihn bis zur Vollendung der Tugenden führen und nach der Mathematik ihm die Lehren der Dialektik mittheilen, ihn überhaupt zum Dialektiker machen.

4. Was ist nun die Dialektik, die man auch zu dem Früheren hinzufügen muss? Es ist das Vermögen und die Fertigkeit begrifflich über jedes Einzelne zu sprechen: was das Einzelne ist, worin es sich von anderen unterscheidet und welches das Gemeinsame ist. Dazu gehört auch, wo jedes Einzelne ist, ob es eine Wesenheit ist, wievielerlei Seiendes und umgekehrt

Nichtseiendes, von dem Seienden verschiedenes es giebt. Sie spricht auch vom Guten und Nichtguten und was zum Gegentheil gehört, ferner was das Ewige und Nichtewige ist, natürlich über alles nach wissenschaftlicher Erkenntniss, nicht nach blosser Meinung. Nachdem sie dem Umherschweifen im Sinnlichen Einhalt gethan, führt sie mitten in das Intelligible hinein und treibt hier ihr Geschäft, indem sie die Lüge beseitigt, die Seele in dem sogenannten Gefilde der Wahrheit weidet, indem sie sich der platonischen Eintheilung bedient zur Unterscheidung der Ideen, zur Bestimmung des an sich Seienden, der ersten Arten, und das von diesem Abgeleitete vernunftgemäss verbindet, bis sie den Kreis des Intelligiblen durchlaufen, und dann wieder auf analytischem Wege zum Ausgangspunkte zurückkommt. Dann verhält sie sich ruhig, wenigstens soweit es das dortige angeht ruhig, und ohne sich in ihrer Concentration weiter zu zerstreuen betrachtet sie die logische Lehre von den Prämissen und Schlüssen, indem sie dieselbe gleichsam wie die Fertigkeit des Schreibens einer andern Kunst überweist. Einiges davon freilich hält sie für nothwendig und für eine Vorstufe der Kunst, sie sichtet es aber wie auch alles andere, hält einiges davon für nützlich, anderes für überflüssig und der sich damit befassenden Methode zugehörig.

5. Aber woher schöpft diese Wissenschaft ihre Principien? Die Vernunft giebt klare und deutliche Principien, wenn eine Seele sie nur zu fassen vermöchte; dann setzt und fasst sie im weitern Verlaufe zusammen, bis sie zur vollendeten Vernunft gelangt ist. 'Denn diese ist', sagt er, 'das Reinste der Vernunft und des Denkens.' Sie muss nun als die werthvollste unserer Fähigkeiten auch hinsichtlich des Seienden das Werthvollste sein, Denken hinsichtlich des Seienden, Vernunft hinsichtlich des jenseits des Seins Liegenden. Was ist nun die Philosophie? Das Werthvollste. Ist Philosophie und Dialektik dasselbe? Nein, sie ist der eigentlich werthvolle Theil der Philosophie; denn man darf nicht glauben, dass sie nur ein Werkzeug der Philosophie sei; denn es sind nicht leere Theoreme und Regeln, sondern sie befasst sich mit den Dingen und hat gleichsam als Material das Seiende; methodisch freilich gelangt sie dahin, sie die mit den Theoremen zugleich auch die Dinge hat; die Lüge und den Trugschluss kennt sie zufällig, wenn ein anderer sie zur Anwendung bringt, indem sie die Lüge dem in ihr befindlichen Wesen als fremd ansieht und, falls jemand sie an sie heranbringt, erkennt, dass sie gegen den Kanon des Wahren verstösst. Die Prämisse ist kein

Gegenstand ihres Wissens — denn es sind Buchstaben — da sie aber das Wahre kennt, so weiss sie was man Prämisse nennt; und überhaupt kennt sie die Bewegungen der Seele, was diese behauptet [in den Prämissen] und was sie erweist [im Schlusssatz], und ob sie das erweist was sie behauptet oder ein anderes, und ob dies etwas anderes ist oder dasselbe als was ihr zugebracht wird, indem sie nach Art der sinnlichen Wahrnehmung herantritt; das genauere Reden aber überlässt sie einer andern Wissenschaft, die es liebt.

6. Sie ist also der eigentlich werthvolle Theil — denn die Philosophie hat auch noch andere Theile; denn auch über die Natur stellt sie Betrachtungen an, mit Hülfe der Dialektik, wie etwa die Arithmetik eine Hülfswissenschaft ist für die andern Künste; jedoch wird diese Hülfe vonseiten der Dialektik mehr aus der Nähe geholt. Desgleichen stellt sie von da aus auch Betrachtungen über die Sitten an, indem sie die Fähigkeiten hinzuthut und die Uebungen, aus denen die Fähigkeiten hervorgehen. Es haben aber die intellectuellen Fähigkeiten das von dorther Ueberkommene bereits als ihr Eigenthum; denn das meiste ist mit Materie verbunden; und die übrigen Tugenden haben die Ueberlegungen bei den einzelnen Affecten und Handlungen, die Einsicht aber ist eine Ueberlegung im grossen und mehr ein Allgemeines, ob sie sich gegenseitig entsprechen, ob man jetzt innehalten solle oder ein andermal, oder ob überhaupt etwas anderes besser sei; die Dialektik aber und die Weisheit führen dazu in allgemeiner und immaterieller Weise alles zum Bedarf der Einsicht herbei. Ist aber auch das Niedere möglich ohne Dialektik und Weisheit? Nur unvollkommen und mangelhaft. Kann man aber ohne dieses ein Weiser und Dialektiker sein? Schwerlich, sondern entweder geht es voraus oder es wird zugleich mit vermehrt. Und vielleicht hat jemand natürliche Tugenden, aus denen nach Hinzutritt der Weisheit vollkommene hervorgehen. Nach den natürlichen also kommt die Weisheit, dann vollendet sie die Sitten. Oder wenn die natürlichen vorhanden sind, vermehren und vollenden sich beide zugleich mit, oder voraufgehend vollendet die eine die andere. Denn überhaupt hat die natürliche Tugend ein unvollkommenes Auge und eine unvollkommene Sittlichkeit, und die Principien, von denen her wir sie haben, sind für beide das meiste.

VIERTES BUCH.

Ueber die Glückseligkeit.

1. Werden wir 'wohl leben' und 'glücklich sein' für dasselbe erklären und auch den andern lebenden Wesen daran Antheil gewähren? Denn wenn es ihnen vergönnt ist ihrer Natur gemäss unbehindert zu leben, was hindert uns zu sagen, dass auch jene im Zustande des Wohllebens sich befinden? Denn mag einer das Wohlleben in das sinnliche Behagen setzen oder in die Vollendung einer eigenthümlichen Thätigkeit, in beiden Fällen wird es auch für die lebenden Wesen vorhanden sein. Denn das sinnliche Behagen wie das Ausüben einer naturgemässen Thätigkeit dürfte für sie doch möglich sein. So geniessen z. B. die musikalischen unter den Thieren vorzüglich dann ein sinnliches Behagen, wenn sie singen wie es ihnen von Natur verliehen, und in dieser Hinsicht führen sie ein für sie begehrenswerthes Leben. Jedoch auch wenn wir das Glücklichsein als ein Ziel setzen, welches das letzte des natürlichen Begehrens ist, so können wir selbst dann ihnen das Glücklichsein zuertheilen, wenn sie zu dem Letzten gekommen sind und nun die Natur in ihnen stille steht, nachdem sie ihr eigenes Leben ganz durchlaufen und von Anfang bis Ende erfüllt hat. Wenn aber jemand darüber unwillig ist, dass wir den Genuss der Glückseligkeit auch auf die andern lebenden Wesen übertragen — denn auf diese Weise müssten wir es auch den unansehnlichsten unter ihnen zugestehen, selbst den Pflanzen, die doch auch leben und ein bis zu einem Ziel sich entwickelndes Leben haben — sollte ein solcher nicht ungereimt erscheinen, wenn er den andern Geschöpfen das Wohlleben deshalb abspricht, weil sie ihm nicht viel werth zu sein scheinen? Den Pflanzen aber ist er nicht genöthigt einzuräumen was er den andern Geschöpfen allen einräumt, weil sie keine Empfindung besitzen. Doch könnte man es vielleicht auch den Pflanzen zuschreiben, wenn überhaupt das Leben; denn dies muss entweder Wohlleben sein oder das Gegentheil, wie denn auch bei den Pflanzen eine angenehme Empfindung stattfindet oder nicht, ein Fruchttragen oder nicht tragen. Wenn nun aber Lust das Ziel ist und hierin das Wohlleben besteht, so ist es ungereimt den andern Geschöpfen das Wohlleben abzusprechen; desgleichen wenn es Leidenschaftslosigkeit wäre,

oder wenn man sagen wollte, wohl leben heisse 'der Natur gemäss leben'.

2. Diejenigen indessen, die es den Pflanzen nicht zugestehen, weil sie keine Empfindung haben, können es am Ende auch nicht mehr allen Thieren zugestehen. Denn wenn sie unter 'Empfindung-haben' verstehen, dass die Affection ins Bewusstsein tritt, so muss die Affection selbst gut sein bevor sie ins Bewusstsein tritt, wie z. B. auch der naturgemässe Zustand vorhanden ist, selbst wenn er unbewusst bleibt und ebenso das dem betreffenden Wesen Eigenthümliche, auch wenn dieses nicht erkennt, dass es eigenthümlich ist; daher befindet sich, wenn dies oder jenes gut und vorhanden ist, dasjenige welches es hat bereits wohl. Wozu also braucht man noch die Empfindung hinzuzunehmen? Sie müssten denn nicht in die eintretende Affection oder den Zustand das Gute setzen, sondern in die Erkenntniss oder die Empfindung. Aber so werden sie ja die Empfindung selbst das Gute nennen und die Bethätigung des Empfindungs-Lebens, so dass es für die Wesen vorhanden ist, gleichviel was sie wahrnehmen. Bezeichnen sie aber das Gute als aus beiden bestehend, etwa als die Empfindung von dem und dem, wie nennen sie, da jedes von beiden indifferent ist, das aus beiden Bestehende gut? Wenn sie aber die Affection gut nennen und den besondern Zustand, in dem jemand das Gute als sein Besitzthum erkennt, glücklich leben, so muss man sie fragen, ob jemand in der Erkenntniss des vorhandenen Besitzes glücklich lebt, oder ob er erkennen muss, nicht bloss dass es angenehm sondern dass dies das Gute ist. Aber wenn er erkennt, dass dies das Gute ist, so ist dies bereits nicht mehr das Werk der Empfindung sondern einer anderen höheren Kraft als die Empfindung. Nicht also diejenigen, welche Lust empfinden, werden glücklich leben, sondern derjenige, der zu erkennen vermag, dass das Gute Lust ist. So wird denn die Ursache des glücklichen Lebens nicht die Lust sein sondern das Urtheilsvermögen, dass die Lust etwas Gutes sei. Und das Urtheilende ist etwas Höheres als das Gewahrwerden nach Affection: denn es ist Begriff oder Geist; die Lust aber ist Affection; nirgends aber steht das Begrifflose höher als der Begriff. Wie wird nun der Begriff sich selbst aufgebend etwas anderes in der entgegengesetzten Art Liegendes für besser ansehen als sich selbst? So scheinen denn diejenigen, welche den Pflanzen die Empfindung absprechen und der besondern Empfindung das 'glücklich' beilegen, garnicht zu wissen, dass sie

etwas Höheres in dem 'glücklich leben' suchen und in ein deutlicheres, bewusstes Leben das Bessere setzen. Und diejenigen, die es in ein vernünftiges Leben setzen, nicht in das Leben schlechthin, selbst nicht wenn es Empfindungs-Leben wäre, dürften vielleicht das Richtige sagen. Warum sie es aber so definiren und den vernunftbegabten Wesen allein das Glücklichsein beilegen, darnach ziemt es sie zu fragen: 'Nehmt ihr etwa das Vernünftige hinzu, weil die Vernunft gewandter ist und leicht die ersten natürlichen Bedürfnisse aufspüren und sich verschaffen kann, oder auch dann wenn es nicht im Stande wäre sie aufzuspüren und zu erlangen? Wenn deshalb weil sie mehr im Stande ist sie aufzufinden, dann wird auch den Wesen, die keine Vernunft haben, wenn sie ohne Vernunft von Natur die ersten natürlichen Bedürfnisse erreichen, das Glücklichsein zukommen und die Vernunft würde zur Dienerin werden und nicht um ihrer selbst willen zu erstreben sein, ebensowenig ihre Vollendung, die wir als Tugend bezeichnen. Sagt ihr aber, dass sie nicht der ersten natürlichen Bedürfnisse halber werthvoll, sondern um ihrer selbst willen erstrebenswerth sei, so müsst ihr sagen, welches sonst ihr Werk und welches ihre Natur ist und was sie vollendet macht.' Denn vollendet darf nicht die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihr sie machen, sondern ihre Vollendung muss in etwas anderem bestehen, sie muss eine andere Natur haben, sie darf nicht zu jenen ersten natürlichen Bedürfnissen gehören noch zu den Quellen dieser Bedürfnisse und überhaupt nicht zu dieser Gattung, sondern sie muss etwas Besseres als dieses sein; oder sie werden, glaub' ich, nicht sagen können, wie ihr der hohe Werth zukomme. Doch man lasse sie, bis sie eine höhere Natur der Dinge, worauf sie sich für jetzt beschränken, gefunden haben, auf dem eingenommenen Standpunkt beharren, sie die nicht anzugeben wissen, was glücklich leben heisst und wie es denjenigen Wesen zukommt, die es erlangen können.

3. Wir aber wollen vom Anfang an sagen, was nach unserer Meinung das Glücklichsein ist. Da wir nun das 'Glücklichsein' in das 'Leben' setzten, so würden wir, wenn wir 'Leben' und 'Glück' gleichbedeutend nähmen, zugestehen, dass alle lebenden Wesen des Glücks fähig seien, dass aber in Wirklichkeit diejenigen glücklich lebten, denen jenes Ein und dasselbe zukäme, dessen alle lebenden Wesen von Natur fähig seien, und würden nicht dem Vernünftigen diese Möglichkeit beilegen, dem Unvernünftigen dagegen nicht; denn Leben würde das

Gemeinsame sein, was eben desselben zum Glücklichsein fähig wäre, wenn nämlich in einem gewissen Leben das Glücklichsein enthalten wäre. Daher haben, glaube ich, auch diejenigen, welche das Glücklichsein in ein vernünftiges Leben, nicht in das Leben schlechtweg setzen, nicht gewusst, dass sie das Glücklichsein auch nicht als Leben auffassen. Als Qualität nämlich mussten sie die vernünftige Kraft, durch welche die Glückseligkeit besteht, bezeichnen. Aber das Subject ist für sie 'vernünftiges Leben'; denn in diesem Ganzen besteht die Glückseligkeit, folglich in einer andern Art von Leben. Dies verstehe ich nicht als etwa der Vernunft entgegengesetzt, sondern nach unserer Sprechweise als das Frühere, jenes aber als das Spätere. Da also der Ausdruck 'Leben' vielfach angewandt wird und es ja nach erster, zweiter u. s. w. Stufe verschieden ist und 'leben' bei gleichem Laut verschiedenes bedeutet (anderes bei der Pflanze, anderes beim Thier) und diese Bedeutungen sich durch Deutlichkeit und Undeutlichkeit unterscheiden, so ist dies in entsprechender Weise auch bei dem Ausdruck 'gut' der Fall. Und wenn das eine wie ein Bild des andern erscheint, so offenbar auch das 'gut' wie ein Bild des 'gut.' Wenn aber das Glücklichsein dem zukommt, dem das Leben in höherem Grade zukommt, das heisst dem es im Leben an nichts fehlt, so würde das Glücklichsein allein dem zukommen, der in hohem Grade lebt; denn diesem kommt das Beste zu, wenn anders im Seienden das Beste, das wirkliche und vollendete Leben ist; denn so wird das Gute weder etwas Zugeführtes sein noch wird etwas anderes, von anderswoher Kommendes dem Subject zum Gutsein behülflich sein. Denn was sollte wohl zum vollkommenen Leben noch hinzukommen, damit es das beste sei? Nennt jemand die Natur des Guten, so ist das zwar unsere Lehre, aber nicht die Ursache sondern das Immanente suchen wir. Dass aber das vollkommene Leben, das wahrhafte und wirkliche, in jener intelligiblen Natur liegt, sowie dass alles andere Leben unvollkommen, nur ein Schattenbild des Lebens ist, nicht vollendet, nicht rein, nicht mehr Leben als das Gegentheil, das ist oft gesagt. Auch jetzt soll in der Kürze gesagt werden, dass solange alles Lebendige aus einem Princip herrührt, das andere aber nicht in demselben Masse lebt, nothwendig das Princip das erste und vollkommenste Leben sein muss.

4. Wenn also der Mensch darnach angethan ist das vollkommene Leben zu haben, so ist auch der Mensch, der dieses

Leben hat, glückselig; wenn nicht, so müsste man den Göttern die Glückseligkeit beilegen, wenn sich bei ihnen allein ein derartiges Leben findet. Da wir nun aber behaupten, dass auch unter den Menschen diese Glückseligkeit sich findet, so ist zu untersuchen, wie dies geschieht. Ich sage so: dass der Mensch vollkommenes Leben hat, da er ja nicht bloss das Empfindungs-Leben sondern auch vernünftiges Denken und wahrhafte Intelligenz besitzt, ist auch anderweitig klar. Aber hat er etwa als ein anderer dies als ein anderes? Nun, es giebt wohl überhaupt keinen Menschen, der dies nicht der Möglichkeit oder der Wirklichkeit nach hätte, den wir ja dann eben glückselig nennen. Aber werden wir sagen, dass diese vollendete Art des Lebens in ihm wie ein Theil von ihm sei? Doch wohl, dass die übrigen Menschen, die es der Möglichkeit nach haben, dies als einen Theil haben, derjenige aber vielmehr glückselig ist, der dies auch in Wirklichkeit ist und sich zu dem Sein desselben umgewandelt hat; dass ihn aber das andere vielmehr wie eine Hülle umgebe, was man auch wohl nicht als Theile von ihm bezeichnen darf, da es ihn ohne seinen Willen umgiebt; es würde zu ihm gehören, wenn es mit ihm nach seinem Willen verbunden wäre. Was ist nun diesem eigentlich das Gute? Doch wohl Er sich selbst durch das was er hat; das Jenseitige aber ist der Grund des in ihm vorhandenen und zwar ist es in anderer Weise gut, in anderer Weise in ihm vorhanden. Ein Beweis dafür, dass dem so ist, liegt in dem Umstand, dass der so beschaffene Mensch nichts anderes sucht. Denn was sollte er auch suchen? Von dem Schlechteren doch wohl nichts, mit dem Besten aber ist er vereint. Selbst genug ist sich also das Leben dessen, der so Leben hat. Und wenn er tugendhaft ist, so ist er sich selbst genug zur Glückseligkeit und zum Besitz des Guten; denn es giebt kein Gutes, das er nicht hätte. Vielmehr was er sucht, sucht er als nothwendig und nicht für sich, sondern für etwas von dem Seinigen, nämlich für den mit ihm verbundenen Leib, und wenn auch für einen lebendigen Leib, doch für einen Leib, der sein eigenes Leben hat, nicht das des also beschaffenen Menschen. Und er weiss dies und giebt, was er giebt, ohne von seinem Leben etwas wegzunehmen. Demnach wird er auch bei widrigen Geschicken in seiner Glückseligkeit nicht beeinträchtigt; denn auch so bleibt sein derartiges Leben; und wenn seine Hausgenossen und Freunde sterben, so weiss er, was der Tod ist; es wissens auch die, welche ihn erleiden, falls sie tugendhaft sind. Aber

wenn auch Hausgenossen und Verwandte durch dieses Leid ihn betrüben, so betrüben sie doch nicht ihn, sondern den unvernünftigen Theil in ihm, dessen Trauer er nicht als die seinige aufnehmen wird.

5. Wie aber stehts mit Schmerzen und Krankheiten und was ihn sonst hindert thätig zu sein? Ja wenn er nicht einmal Bewusstsein von sich hat? Denn möglich wäre dies in Folge von Gift und gewissen Krankheiten. Wie könnte man bei allem diesen von glücklich leben und Glückseligkeit reden? Denn Armuth und Ruhmlosigkeit wollen wir bei Seite lassen. Gleichwohl möchte jemand mit Rücksicht darauf und namentlich auf die vielbesprochenen Unglücksfälle des Priamos uns entgegentreten. Denn wenn er dieses auch ertrage und mit Leichtigkeit ertrage, so sei es doch für ihn nicht ein Gewolltes, das glückselige Leben aber müsse ein Gewolltes sein; auch sei ja dies nicht der Tugendhafte, eine so beschaffene Seele, indem die Natur des Leibes mit zu seinem Wesen gezählt werde. Leicht könnte sich jemand zu dieser Annahme bekennen, solange die Leiden des Leibes auch über ihn kommen und damit hinwiederum Neigungen und Abneigungen in ihm entstehen. Allerdings wenn die Lust mit zu einem glücklichen Leben gerechnet wird, wie soll dann der Tugendhafte, der Trauer empfindet in Unglück und Schmerzen, glückselig sein? Götter erfreuen sich wohl eines solchen glückseligen, selbstgenugsamen Zustandes, für Menschen aber, die einen Zusatz vom Schlechteren empfangen haben, muss man das Glück in ihrem gesammten Verhältnisse suchen, nicht in einem Theile; denn wenn es mit dem einen Theil schlecht steht, dürfte nothwendig auch der andere in seinem Bereich behindert werden, weil es auch mit dem andern in seinem Bereiche nicht gut steht. Oder man muss den Leib und die leibliche Empfindung abreissen und so in dem Selbstgenugsamen das Glücklichsein suchen.

6. Wenn nun unsere Darlegung die Glückseligkeit in das Freisein von Schmerz, Krankheit, Unglück und grossen Unfällen gesetzt hätte, so könnte im entgegengesetzten Falle niemand glücklich sein; wenn dieses aber vielmehr beruht auf dem Besitz des wahrhaft Guten, warum soll man dies bei Seite lassend und auf das Nebensächliche blickend der Ansicht sein, der Glückliche suche das andere, was nicht mit zur Glückseligkeit gezählt worden? Denn wäre es ein Zusammenhäufen von Gutem und Nothwendigem oder auch nicht Nothwendigem, was aber gleichfalls gut genannt würde, so müsste

man sich auch dieses zu verschaffen suchen; wenn aber das Ziel eines und nicht vieles sein muss — denn sonst würde man ja nicht das Ziel sondern Ziele suchen — muss man allein das nehmen, was das Höchste und Werthvollste und was die Seele in ihr Innerstes aufzunehmen strebt. Jenes Suchen und Wünschen geht nicht dahin, hiervon frei zu sein; denn dies flieht das vernünftige Denken nicht in Folge seiner eigenen Natur, sondern weist es bloss zurück, wenn es vorhanden, oder sucht es sich umgekehrt auch zu verschaffen; sondern dieses Streben geht vielmehr auf ein Höheres: ist es in diesem, so ist es erfüllt und steht still, und dies ist das in Wahrheit wünschenswerthe Leben. Nach dem Vorhandensein des Nothwendigen aber findet wohl kein eigentliches Wollen statt d. h. Wollen in seinem strengen Sinne genommen und nicht nach einem missbräuchlichen Sprachgebrauch, da wir ja auch das Vorhandensein von derartigem nicht verschmähen. Vermeiden wir doch überhaupt das Schlechte, und doch ist ein solches Vermeiden kein Gegenstand unseres Wollens; vielmehr wird es das Verlangen sein, ein solches Vermeiden garnicht nöthig zu haben. Dies bezeugen auch die Dinge selbst, wenn sie vorhanden sind, z. B. Gesundheit und Schmerzlosigkeit. Denn was ist daran verlockend? Wenigstens wird die Gesundheit verachtet, wenn sie vorhanden ist, ebenso die Schmerzlosigkeit. Was aber, wenn es vorhanden, nichts Verlockendes hat und zur Glückseligkeit nichts hinzusetzt, wenn es aber fehlt wegen der Anwesenheit des schmerzlichen Gegentheils gesucht wird, das wird man vernünftigerweise etwas Nothwendiges, nicht etwas Gutes nennen. Auch darf man es gewiss nicht mit zum Ziele rechnen, sondern selbst wenn es fehlt und das Gegentheil vorhanden ist, muss man das Ziel unversehrt im Auge behalten.

7. Warum will nun der Glückliche, dass dieses vorhanden sei und weshalb stösst er das Gegentheil von sich? Wir werden etwa sagen, nicht weil es zum Glücklichsein, wohl aber weil es zum Sein einen Theil beiträgt; das Gegentheil aber weil es zum Nichtsein führt oder durch seine Gegenwart das Ziel verrückt, nicht als ob es das Ziel aufhöbe, sondern weil, wer das Beste hat, es allein haben will, nicht etwas anderes was durch seine Gegenwart jenes zwar nicht aufhebt, aber doch neben jenem sich behauptet. Keineswegs aber wird, wenn der Glückliche etwas nicht will, durch das Vorhandensein dieses schon etwas von der Glückseligkeit weggenommen; denn sonst würde jeden Tag etwas von der Glückseligkeit

sich ändern oder ausfallen, z. B. wenn er ein Kind verliert oder sonst etwas von seinen Besitzthümern. Und so giebt es Unzähliges, was nicht seiner Erwartung gemäss verläuft, ohne jedoch ihn von dem ihm gegenwärtigen Ziel zu verrücken. Aber das Grosse, sagt man, nicht das erste beste! Was aber wäre von den menschlichen Dingen so gross, dass es von dem nicht verachtet würde, der emporgestigen ist zu dem, was höher ist als alles dieses, der an nichts hier unten mehr gebunden ist? Denn warum sollte er, der Glücksgüter, wie beschaffen sie auch immer sein mögen, für nichts Grosses hält, als Königreiche, Herrschaften über Städte und Völker, Colonisationen und Gründungen von Städten, selbst nicht wenn sie von ihm ausgehen: warum sollte er den Verlust von Herrschaften und die Zerstörung seiner Vaterstadt für etwas Grosses halten? Wenn er es gar für ein grosses Uebel oder überhaupt nur für ein Uebel hält, so würde er lächerlich sein mit seiner Lehre und nicht mehr tugendhaft, falls er Holz und Steine und, beim Zeus, den Tod von vergänglichen Dingen für etwas Grosses hält, während ihm doch in Betreff des Todes die Lehre gegenwärtig sein müsste, dass er besser sei als das Leben im Leibe. Und wenn er selbst geopfert würde, wird er den Tod für ein Uebel erachten, weil er an Altären stirbt? Und wenn er nicht begraben wird, sein Leib verwest überall, mag er über die Erde oder unter die Erde gelegt sein. Wenn aber, weil er nicht mit grossem Aufwand sondern prunklos begraben wird, ohne ein hohes Denkmal zu erhalten: o über seinen kleinlichen Sinn! Aber wenn er als Gefangener weggeführt wird: nun, der Ausweg steht dir offen, wenn es dir nicht vergönnt ist glücklich zu sein. Wenn die Seinigen in Gefangenschaft gerathen, Schwiegertöchter und Töchter etwa fortgeschleppt werden — wie nun, werden wir sagen, wenn er stürbe, ohne etwas dergleichen gesehen zu haben? Würde er etwa bei seinem Hingange der Ansicht sein, dass dergleichen garnicht möglich sei? Dann würde er ein Thor sein. Wird er also nicht der Ansicht sein, dass die Seinigen solchem Unglück anheimfallen können? Würde er etwa wegen seiner Ansicht von dieser Möglichkeit nicht glücklich sein? Gewiss ist er auch bei einer solchen Ansicht glücklich, folglich auch, wenn es geschieht. Denn er wird in Erwägung ziehen, dass die Natur dieses Weltalls dergleichen mit sich bringe und dass man da nachgeben müsse. Vielen wird es ja sogar in der Gefangenschaft besser gehen. Und es steht bei ihnen, dem Druck zu ent-

gehen. Oder wenn sie bleiben, so bleiben sie entweder mit gutem Grund und es ist für sie nichts Schlimmes, oder wenn sie unvernünftigerweise bleiben wo sie nicht bleiben sollten, so sind sie selbst Schuld daran. Er wird aber doch nicht wegen des Unverstandes anderer, die seine Verwandten sind, in übler Lage sein und sich von Glück und Unglück anderer abhängig machen.

8. Seine Schmerzen anlangend so wird er sie, wenn sie heftig sind, tragen solange er sie tragen kann; überwältigen sie ihn, so werden sie ihn hinaustragen und er wird in seinem Schmerze nicht bejammernswerth sein, sondern sein Licht im Innern wird sein wie das Licht auf dem Leuchtthurm, wenn es auch aussen heftig wehet, in gewaltigem Tosen des Sturms und im Ungewitter. Aber wenn er das Bewusstsein verliert oder der Schmerz zu solcher Höhe sich ausdehnt, dass er ihn gleichwohl trotz seiner Höhe nicht tödtet? Wenn er sich ausdehnt, wird er überlegen was zu thun sei; denn hierbei ist ihm das freie Handeln nicht genommen. Man muss aber wissen, dass nicht alles, wie es den andern erscheint, ebenso dem Tugendhaften erscheinen wird, und dass nicht alles bis ins Innere dringt, so unter anderm auch nicht das Schmerzliche und Traurige, zumal wenn das Schmerzliche andere betrifft; denn das würde eine Schwäche unserer Seele sein. Dies bezeugt auch der Umstand, dass wir es für einen Vortheil halten, wenn es uns verborgen bleibt, dass wir es für einen Vortheil halten, wenn es nach unserem Tod geschieht, dass wir nicht sowohl darauf achten, dass jener als dass wir selbst nicht betrübt werden. Da haben wir denn schon eine Schwäche unserer Seele, die man beseitigen muss statt ihr nachzugeben und sich vor möglichem Unglück zu fürchten. Falls aber jemand sagt, es sei dies unsere Natur, über die Unglücksfälle der Unsrigen Schmerz zu empfinden, so möge er erkennen, dass nicht alle Naturen so sind und dass es die Aufgabe der Tugend ist, das Gemeinsame der Natur zum Bessern und Schönern zu führen der Menge zum Trotz; es ist aber schöner, demjenigen nicht nachzugeben, was für die gemeine Natur als furchtbar gilt. Denn nicht wie ein Idiot sondern wie ein grosser Athlet muss man dastehen und die Schläge des Schicksals abwehren, indem man erkennt, dass einer gewissen Natur das nicht zusagt, für die eigene Natur aber zu ertragen sei, nicht als etwas Furchtbares sondern für Kinder Schreckhaftes. Das also wollte er. Auch gegen das, was er nicht will, hat er, falls es ein-

tritt, Tugend, welche die Seele für Erregung und Affectionen schwer zugänglich macht.

9. Aber wenn er bewusstlos ist, getaucht in Krankheiten und Zauberkünste? Nun, wenn man ihn nur tugendhaft sein lässt in diesem Zustande, wo er gleichsam im Schlaf gebettet ist, was hindert ihn dann glücklich zu sein? Auch im Schlaf spricht man ihm ja die Glückseligkeit nicht ab und man bringt diese Zeit nicht in Anschlag um zu sagen, er sei nicht sein ganzes Leben lang glücklich; betrachten sie ihn nicht als einen Tugendhaften, dann sprechen sie eben nicht mehr von *dem* Tugendhaften. Wir aber haben es mit dem Tugendhaften zu thun und untersuchen, ob er glücklich ist solange er tugendhaft ist. Zugegeben indes, er sei tugendhaft, sagen sie; aber ohne Bewusstsein und eine der Tugend gemässe Thätigkeit: wie sollte er wohl glücklich sein? Nun, auch wenn er ohne Bewusstsein gesund ist, ist er nichtsdestoweniger gesund, und wenn ohne Bewusstsein schön, nichtsdestoweniger schön; wenn er nun ohne es zu wissen ein Weiser wäre, sollte er deshalb weniger weise sein? Es müsste denn jemand sagen, dass bei der Weisheit Empfindung und Bewusstsein vorhanden sein müssen, denn in der sich bethätigenden Weisheit sei ja gerade die Glückseligkeit enthalten. Wenn das Denken und die Weisheit etwas fremd Dazugekommenes wäre, so hätte dieser Einwand vielleicht seine Berechtigung. Wenn aber die Daseinsform [Hypostase] der Weisheit in einer Wesenheit oder vielmehr in d e r Wesenheit besteht, diese Wesenheit aber in dem Ruhenden, überhaupt dem Bewusstlosen nicht verloren gegangen und vielmehr die wirkliche Thätigkeit der Wesenheit in ihm vorhanden ist und zwar eine solche schlaflose Thätigkeit, so muss wohl alsdann auch der Tugendhafte als solcher sich bethätigen. Diese Thätigkeit bleibt aber nicht seinem ganzen Selbst sondern nur einem Theile von ihm verborgen; wie ja auch, wenn die vegetative Thätigkeit wirksam wird, die Wahrnehmung dieser Thätigkeit durch das Empfindungsvermögen nicht auf den übrigen Menschen übergeht. Und wenn jene vegetative Thätigkeit wir selbst wären, so würden wir die Wirkenden sein; nun aber sind wir das nicht, sondern die Thätigkeit des geistigen Theils, so dass, wenn jenes thätig, auch wir wohl thätig sind.

10. Vielleicht aber bleibt sie verborgen, weil sie nichts mit irgend einem sinnlich Wahrnehmbaren zu thun hat; denn durch die sinnliche Wahrnehmung muss sie wie durch ein

Medium darauf wirken und sich damit befassen. Aber der Geist selbst, weshalb soll er nicht thätig sein, desgleichen die ihn umgebende Seele, die über der Empfindung und überhaupt der Wahrnehmung steht? Denn das, was höher ist als die Wahrnehmung, muss Thätigkeit sein, wenn anders Denken und Sein dasselbe ist. Und die Wahrnehmung scheint stattzufinden und zu entstehen, wenn der Gedanke sich umbiegt und das, was nach dem Leben der Seele thätig ist, gleichsam zurückgeworfen ist, wie in einem Spiegel das auf der glatten und glänzenden Fläche ruhende Bild. Wie nun hierbei, wenn der Spiegel vorhanden war, das Bild entstand, wenn er aber nicht vorhanden war oder nicht diese Stellung hatte, doch die Thätigkeit vorhanden ist, der das Bild angehören muss: so werden auch in der Seele, wenn jenes Analogon in uns, in welchem die Bilder der Reflexion und des Geistes sich spiegeln, diese gesehen und gleichsam sinnlich erkannt, zugleich mit der höhern Erkenntniss, dass der Geist und die Seele thätig ist. Wenn aber dies wegen der gestörten Harmonie des Leibes zerbrochen ist, so denken Reflexion und Geist ohne Bild und dann findet das Denken ohne Phantasie statt; daher liesse es sich etwa auch so denken, dass das Denken mit Phantasie vor sich geht, ohne dass doch das Denken Phantasie ist. Man wird auch oft in wachem Zustande viele schöne Thätigkeiten, Betrachtungen und Handlungen finden können, wo wir uns weder des Anschauens noch des Handelns während derselben bewusst sind. So braucht der Lesende kein Bewusstsein davon zu haben, dass er liest, namentlich dann, wenn er angespannt liest; noch der Tapfere, dass er tapfer ist und der Tapferkeit entsprechend handelt soweit er handelt, und so unzähliges andere. So gewinnt es den Anschein, dass das Bewusstsein die Handlungen, von denen es ein Bewusstsein hat, schwächer und dunkler macht, dass diese vielmehr dann, wenn sie allein sind, reiner sind und mehr wirken, mehr leben, dass daher dann auch bei den in diesem Zustande befindlichen Tugendhaften das Leben in höherem Grade stattfindet, nicht in die Empfindung ausgegossen wird, sondern an einem und demselben Punkte sich in sich selbst sammelt.

11. Wenn aber einige einem solchen das Leben gänzlich absprechen sollten, so werden wir behaupten, dass er allerdings lebe, seine Glückseligkeit ihnen aber wie sein Leben verborgen sei. Wollen sie dies nicht glauben, so werden wir fordern, dass sie einstweilen einen Lebenden und Tu-

gendhaften annehmen und so forschen, ob er glücklich sei, nicht aber, dass sie sein Leben beschränken und forschen, ob er glücklich lebt, noch den Menschen aufheben und nach der Glückseligkeit des Menschen fragen, noch zugeben, dass der Tugendhafte nach innen gekehrt sei und ihn doch in den äusseren Handlungen suchen oder überhaupt das Object seines Wollens in Aeusseres setzen; denn so hätte die Glückseligkeit garkeine Existenz und keinen Halt, wenn man das Aeussere wünschenswerth und einen Gegenstand für das Wollen des Tugendhaften nennt. Freilich möchte er wohl, dass es allen Menschen gut gehe und niemandem etwas Uebles widerfahre, aber geschieht dies nicht, ist er gleichwohl glücklich. Sagt aber jemand, er thue etwas Vernunftwidriges, wenn er dies mochte — denn das Böse sei unumgänglich — so wird er offenbar uns zustimmen, die wir sein Wollen auf das Innere hinwenden.

12. Fordern sie aber Angenehmes für ein solches Leben, so werden sie für ihn nicht die Genüsse der Unmässigen oder die des Körpers begehren — denn diese können unmöglich vorhanden sein und würden das Glücklichsein aufheben — noch auch die übermässigen Freuden — denn weshalb? — sondern solche Genüsse, die durch die Anwesenheit des Guten zugleich mit vorhanden sind, die nicht der Bewegung und dem Werden unterliegen. Denn bereits ist das Gute bei dem Glücklichen und er bei sich selber und es bleibt das Angenehme und Heitere. Heiter aber ist der Tugendhafte immer, sein Zustand ist ruhig, zufrieden seine Stimmung, die keines der sogenannten Uebel in unruhige Bewegungen setzt, wenn er wirklich tugendhaft ist. Sucht indessen jemand eine andere Art von Freude im tugendhaften Leben, so sucht er nicht das tugendhafte Leben.

13. Auch werden die Thätigkeitsäusserungen nicht durch Glückszufälle behindert, wohl aber können sie je nach verschiedenen Umständen verschiedene sein, aber alle dennoch schön und um so schöner vielleicht je mehr sie durch Umstände bedingt und begünstigt sind. Die theoretischen Thätigkeiten im einzelnen aber sind vielleicht der Art, dass er sie nach vorangegangener Untersuchung und Betrachtung hervorbringen kann. Das grösste Wissen ist ihm stets zur Hand und unzertrennlich von ihm und um so mehr, wenn er sich im sogenannten Stier des Phalaris befindet. Denn in jenem Falle ist es das gerade im Schmerz Befindliche, welches sein

Urtheil über das Empfundene ausspricht, hier aber ist ein Unterschied zwischen dem, was die Schmerzen hat und jenem andern, was immer bei sich selber bleibt und solange es nothwendigerweise bei sich bleibt nie die Anschauung des ganzen Guten verliert.

14. Dass aber der Mensch nicht das aus beiden zugleich Bestehende ist, namentlich nicht der Tugendhafte, bezeugt auch die Trennung vom Leibe und die Verachtung der angeblichen Güter des Leibes. Es würde aber lächerlich sein zu glauben, dass soweit das lebende Wesen reicht die Glückseligkeit statthabe, da die Glückseligkeit 'wohl leben' bedeutet und in der Seele, die ihrerseits Thätigkeit ist, stattfindet und zwar nicht in der ganzen Seele, wenigstens nicht in der vegetativen, wobei sie ja mit dem Körper in Berührung treten würde — denn dies Glücklichsein war doch wahrlich nicht Grösse und Wohlbefinden des Körpers — auch nicht in den schönen Empfindungen der Sinne, denn die Anmassung derselben möchte am Ende den Menschen beschweren und zu sich herabziehen; vielmehr muss man eine Art Gegengewicht nach der andern Seite zum Besten hin herstellen und den Leib kleiner und schlechter machen, damit deutlich gezeigt werde, dass dieser Mensch ein anderer ist als der äussere. Der am Irdischen haftende Mensch mag schön, gross und reich sein, er mag alle Menschen beherrschen, da er ja zu dieser Erde gehört, und man darf ihn nicht darum beneiden, dass er sich durch dergleichen hat täuschen lassen. Beim Weisen findet das vielleicht von vornherein garnicht statt, und wenn es stattfindet wird er's aus eigenem Antriebe vermindern, wenn anders er für sich selbst sorgt. Er wird die überwiegenden Vorzüge des Leibes verringern und durch Sorglosigkeit verkümmern lassen, eine herrschende Stellung wird er aufgeben. Indem er die Gesundheit seines Leibes erhält, wird er nicht durchaus frei von Krankheiten sein wollen, auch nicht gänzlich frei von Schmerzen, ja wenn sie nicht eintreten, wird er in der Jugend sogar verlangen sie kennen zu lernen, im Alter dagegen wünschen, dass weder Schmerzen noch Freuden noch überhaupt etwas von irdischen Dingen ihn belästige, sei es etwas Angenehmes sei es das Gegentheil, um nicht auf den Körper Rücksicht nehmen zu müssen. Wird er von Schmerzen befallen, so wird er die ihm gegen dieselben verliehene Kraft entgegensetzen, ohne in der Freude und Gesundheit und Musse einen Zusatz oder im Gegentheil davon einen Verlust oder eine Verringerung zu verspüren.

Denn wenn der eine Gegensatz demselben nichts hinzusetzt, wie soll ihm der andere etwas nehmen?

15. Gesetzt aber, wir hätten zwei Weise, den einen im Besitz alles Naturgemässen, den andern ganz im Gegentheil, werden wir behaupten, dass ihnen in gleicher Weise die Glückseligkeit zukomme? Wir werden es behaupten, wenn sie in gleichem Masse Weise sind. Wenn aber der eine von schöner Gestalt wäre und alles andere besässe, was in keiner Beziehung zur Weisheit steht, überhaupt nicht zur Tugend, zum Schauen des Besten und zum Sein des Besten, was wäre es? Er selbst, der Besitzer, wird sich dessen nicht rühmen, als *ob* er glücklicher wäre als der, welcher es nicht hat; nicht einmal für das Ziel eines Flötenspielers würden diese Vorzüge von Werth sein. Aber wir betrachten den Glücklichen nach dem Massstab unserer Schwäche, indem wir für schlimm und furchtbar halten, was der Glückliche doch wohl nicht dafür hält; oder er wäre noch nicht weder weise noch glücklich, wenn er nicht alle Phantasieen über diese Dinge ablegte und gleichsam ein ganz anderer geworden nicht sich selbst glaubte, dass ihm nie etwas Uebles begegnen wird; denn so wird er auch furchtlos sein in jeder Beziehung, oder wenn er um einiges noch besorgt ist, so wird er kein vollkommener Mann sein zur Tugend, sondern nur so ein halber. Denn auch die unwillkürliche und die vor der Prüfung eintretende Furcht, die vielleicht während der Beschäftigung mit andern Dingen an ihn herantritt, wird der Weise an sie herantretend abstossen und das in ihm gleichsam vor Trauer erregte Kind wird er durch Drohung oder vernünftiges Zureden beschwichtigen, durch eine leidenschaftslose Drohung nämlich, wie wenn etwa ein Kind bloss bei einem strengen Blick erschrickt. Bei alledem ist ein solcher nicht ohne Freunde und schroff in seinem Wesen; so ist er nur gegen sich und in dem, was ihn angeht. Indem er nun all das Seinige auch den Freunden mittheilt, wird er bei seinem verständigen Sinn zugleich ein rechter Freund sein.

16. Wenn aber jemand den Tugendhaften nicht zu dieser geistigen Höhe emporhebt, sondern zu den Glücksfällen herabzieht und von diesen etwas für ihn fürchtet, so wird er weder den Tugendhaften festhalten wie wir ihn verlangen, sondern indem er uns einen ordentlichen aus Gutem und Bösem gemischten Menschen giebt, wird er ihm auch ein aus etwas Gutem und Bösem gemischtes Leben geben. Wenn es nun auch einen solchen geben mag, so verdient er doch nicht

glücklich genannt zu werden, da er das Grosse weder in der Würde der Weisheit noch in der Reinheit des Guten hat. Es ist eben nicht möglich, dass in einem gemischten Zustand das glückliche Leben bestehe. Mit Recht verlangt denn auch Plato, dass wer weise und glücklich werden wolle, von dort oben her das Gute nehme, nach jenem blicke, jenem ähnlich werde, jenem gemäss lebe. Dies also muss er allein haben zur Erreichung seines Ziels, das andere aber wird er ansehen wie etwa eine von ihm beliebte Ortsveränderung, nicht als ob er aus den Ortsverhältnissen einen Zuwachs zum Glück erhielte, sondern um auch eine andere Umgebung zu versuchen. Dabei giebt er diesem seinen Genossen [dem Leibe], was zu seinem Gebrauche dient und in seiner Macht steht; da er selbst aber ein anderer ist, hindert ihn nichts auch diesen zu entlassen, und er wird ihn entlassen, sobald ein der Natur angemessener Zeitpunkt eintritt, da es ja ganz in seinem Belieben steht hierüber einen Entschluss zu fassen. Daher werden einige seiner Verrichtungen in Beziehung zu seiner Glückseligkeit stehen, andere aber nicht um des Zieles willen geschehen und überhaupt nicht um seinetwillen, sondern um des mit ihm verbundenen Theiles willen, für den er sorgen und den er solange als möglich ertragen wird, wie ein Musiker die Lyra, solange sie zu gebrauchen möglich ist. Kann er sie nicht mehr gebrauchen, so wird eine andere eintauschen oder den Gebrauch der Lyra aufgeben und sich der Thätigkeit auf der Lyra enthalten, da er eine andere Beschäftigung hat; und falls sie in seiner Nähe liegt, wird er über sie hinwegsehen, indem er ohne Instrument singt. Und doch war ihm anfänglich das Instrument nicht umsonst gegeben, denn er hat sich desselben schon oftmals bedient.

FÜNTES BUCH.

Ob die Glückseligkeit in der Länge der Zeit bestehe oder Ob die Glückseligkeit einen Zuwachs durch die Zeit erhalte.

1. Ob wohl das Glücklichsein einen Zuwachs durch die Zeit erhält, da es doch stets in Bezug auf die Gegenwart genommen wird? Denn die Erinnerung an ein gewesenes

Glück dürfte nichts ausmachen, und nicht im Reden sondern in einem gewissen Zustande liegt das Glück. Der Zustand liegt in der Gegenwart wie auch die Thätigkeit des Lebens.

2. Wenn man aber, weil wir stets nach dem Leben und nach der Thätigkeit streben, dies zu erreichen ein höheres Glück nennt, so wird erstens auf diese Weise auch das morgende Glück grösser sein und das folgende stets grösser als das frühere und das Glücklichsein wird nicht mehr an der Tugend gemessen werden. Dann werden auch die Götter jetzt mehr glücklich sein als früher und noch nicht vollkommen oder niemals vollkommen. Ferner hat auch das Streben, wenn das Verlangen gestillt ist, das Gegenwärtige erlangt und sucht auch immer das Gegenwärtige solange das Glücklichsein stattfindet zu haben. Das Streben nach Leben aber, welches das Sein sucht, muss doch wohl dem Gegenwärtigen angehören, wenn das Sein in der Gegenwart ruht. Wenn es aber die Zukunft und die Folgezeit will, so will es was es hat und was es ist, nicht was vergangen noch zukünftig ist, sondern dass es sei was es bereits ist, indem es nicht die stete Dauer sucht, sondern dass das bereits Gegenwärtige eben gegenwärtig sei.

3. Wie aber wenn jemand längere Zeit glücklich war und längere Zeit mit seinen Augen dasselbe sah? Hat er mit der Länge der Zeit auch das Genauere gesehen, so mag ihm die Zeit ein mehreres eingebracht haben; wenn er aber fortwährend in gleicher Weise sah, so hat derjenige, der bloss einmal sah, ebensoviel gesehen.

4. Aber der andere hat sich längere Zeit gefreut. Allein es dürfte wohl nicht richtig sein, dies mit zum Glücklichsein zu zählen. Meint indessen jemand mit 'Freude' die ungehinderte Thätigkeit, so meint er dasselbe was gesucht wird. Auch die längere Freude hat inzwischen immer nur die Gegenwart, ihre Vergangenheit ist eben dahin.

5. Wie aber wenn der eine von Anfang an glücklich war bis zu Ende, der andere die spätere Zeit, ein dritter, zuerst glücklich, einen Umschlag erfuhr: haben sie ein gleiches Glück? Hier werden doch wohl nicht lauter Glückliche mit einander verglichen, sondern Unglückliche, eben als sie unglücklich waren, mit Glücklichen. Wenn also jemand etwas voraushat, so hat er es in soweit als ein Glücklicher im Verhältniss zu Unglücklichen, der ja gerade durch das Vorhandene und Gegenwärtige vor ihnen im Vortheil ist.

6. Wie steht es nun mit dem Unglücklichen? Ist er

nicht unglücklicher durch die Länge der Zeit? Und giebt nicht auch alles andere Widerwärtige in längerer Zeit ein längeres Unglück, wie anhaltende Schmerzen, Trauer und alles andere von diesem Schlage? Und wenn dies so mit der Zeit das Uebel vermehrt, warum nicht auch das Gegentheil in gleicher Weise das Glück? Nun bei Schmerzen und Qualen könnte jemand sagen, dass die Zeit einen Zuwachs bringt, z. B. das Anhalten der Krankheit, denn es entsteht ein habitueller Zustand und mit der Zeit wird der Körper mehr heruntergebracht. Indessen falls dasselbe bleibt und der Schade nicht grösser wird, wird auch hier das Gegenwärtige immer das Schmerzliche sein, man müsste denn das Vergangene dazu zählen, im Hinblick auf das Gewordene und Bleibende und in Erwägung, dass bei einem unglücklichen habituellen Zustand das Uebel auf eine längere Zeit hin ausgedehnt wird, wobei auch der krankhafte Zustand durch das Bleibende zunimmt. Durch einen qualitativen Zuwachs also, nicht durch einen quantitativen an Zeit entsteht vielleicht ein erhöhtes Unglücklichsein. Das quantitative Mehr ist aber nicht zugleich, auch darf man überhaupt von einem quantitativen Mehr nicht sprechen, indem man das noch nicht Seiende zu dem Seienden hinzuzählt. Das Glück aber hat seinem Wesen nach Ziel und Grenze und ist immer dasselbe. Wenn aber auch hier neben der längern Zeit ein Zuwachs stattfindet, so dass man im höhern Grade glücklich ist im Fortschreiten zu einer höhern Tugend, dann lobt man nicht ein vieljähriges Glück nach der Zahl gerechnet, sondern ein Glück, das dann ein höheres geworden ist, wenn es eine höheres ist.

7. Aber warum, wenn man nur das Gegenwärtige in Betracht ziehen und es nicht zu dem Vergangenen hinzuzählen darf, thun wir nicht bei der Zeit dasselbe, sondern zählen die vergangene zu der gegenwärtigen und nennen sie dann länger? Warum sollen wir nun nicht je nach der Grösse der Zeit auch von einer entsprechenden Grösse des Glücks reden? Wir könnten nach den Eintheilungen der Zeit auch das Glück eintheilen, während wir es andererseits nach dem Gegenwärtigen messen und es so zu einem untheilbaren machen. Nun ist es in der That nicht ungereimt, auch die nicht mehr seiende Zeit zu zählen, da wir ja auch das Gewesene, was aber nicht mehr ist, zählen können, wie z. B. die Todten; allein zu sagen, dass ein nicht mehr seiendes Glück vorhanden sei und gar in höherm Masse als das vorhandene, ist ungereimt. Denn die Glückseligkeit fordert das

Geschehene als ein gegenwärtiges, die längere Zeit aber neben der Gegenwart das Nichtmehrsein. Ueberhaupt will ja das Mehr von Zeit eine Zersplitterung eines Einen in der Gegenwart seienden. Deshalb wird sie auch mit Recht ein Bild der Ewigkeit genannt, da sie in ihrer eignen Zersplitterung das Bleibende jener vernichten will. Daher hat sie, wenn sie das Bleibende in der Ewigkeit wegnimmt und sich aneignet, es vernichtet, während es in gewisser Weise eine Zeit lang bei jener erhalten bleibt, aber zu Grunde geht, falls es ganz in ihr aufgegangen. Wenn nun die Glückseligkeit in einem guten Leben besteht, so muss man es offenbar in das Leben des Seienden setzen, denn dieses ist das beste. Es ist also nicht nach der Zeit, sondern nach der Ewigkeit zu messen; diese aber ist nie mehr noch weniger noch nach gewisser Länge zu bestimmen, sondern immer dasselbe, unbeschränkte, unzeitliche Sein. Man darf also nicht das Seiende mit dem Nichtseienden in Zusammenhang bringen, noch die Zeit mit der Ewigkeit, noch die zeitliche mit der ewigen Dauer, noch das Zusammenhängende auseinanderreissen, sondern man muss es in seiner Gesammtheit auffassen, wenn man es überhaupt auffassen will, indem man es nicht als das Ununterbrochene der Zeit, sondern als das Leben der Ewigkeit auffasst, das nicht aus vielen Zeiten besteht, sondern zugleich aus der ganzen Zeit zusammen.

8. Wenn aber jemand sagt, die Erinnerung an das Vergangene, welche in der Gegenwart bleibe, gebe dieses Mehr dem, der längere Zeit glücklich war, was für eine Erinnerung meint er da eigentlich? Doch wohl entweder die Erinnerung an die früher etwa vorhandene Einsicht, so dass er nun einen einsichtsvolleren meinte und nicht bei seiner Voraussetzung bliebe; oder die Erinnerung an die Genüsse, als ob der Glückliche vieler Freuden bedürfe und sich nicht an der vorhandenen genügen liesse. Und was hätte denn die Erinnerung an das Angenehme angenehmes? Wie etwa wenn jemand sich erinnerte, dass er sich gestern über ein Gericht gefreut habe: oder nach zehn Jahren, was noch lächerlicher wäre; ebenso hinsichtlich der Einsicht, dass er vor Jahr und Tag einsichtsvoll gewesen sei.

9. Wenn es aber die Erinnerung an das Schöne wäre, sollte sich da nicht etwas sagen lassen? Aber das kann doch nur bei einem Menschen statthaben, dem es in der Gegenwart am Schönen fehlt und der, weil er jetzt nichts hat, die Erinnerung an das Vergangene sucht.

10. Aber die lange Zeit bringt viele schöne Handlungen hervor, deren der nur auf kurze Zeit Glückliche verlustig geht; wenn man überhaupt einen glücklich nennen darf, der es nicht durch vieles Schöne ist. Wer aber die Glückseligkeit aus vielen Zeiten und Thaten bestehen lässt, der lässt es aus dem nicht mehr Seienden, sondern Vergangenen und einem Gegenwärtigen bestehen. Darum haben wir die Glückseligkeit in die Gegenwart gesetzt und untersuchten dann, ob ein quantitatives Mehr auch ein qualitatives sei. Nun muss dies untersucht werden, ob die Glückseligkeit innerhalb eines längeren Zeitraums durch die grössere Anzahl von Handlungen vorzüglicher werde. Erstens nun kann man auch ohne Thaten glücklich sein und nicht weniger, sondern mehr als der sie verrichtet hat; zweitens verleihen die Thaten nicht aus sich selbst das Wohlergehen, sondern die Gesinnungen machen auch die Handlungen schön und der Verständige geniesst das Gute handelnd, nicht weil er handelt noch aus dem Erfolg, sondern aus dem was er hat. So kann die Rettung des Vaterlandes ja auch durch einen Schlechten geschehen und die Freude über die Rettung des Vaterlandes kann ihm zu Theil werden auch wenn ein anderer sie durchgesetzt hat. Nicht also dieses ist es, was die Freude der Glückseligkeit ausmacht, sondern der habituelle Zustand macht das Glück und was es durch dasselbe angenehmes giebt. In die Handlungen aber die Glückseligkeit setzen heisst sie in das setzen, was ausserhalb der Tugend und der Seele liegt; denn die Thätigkeit der Seele besteht im Denken und so in sich selber thätig zu sein. Und das heisst glücklich sein.

SECHSTES BUCH.

Ueber das Schöne.

1. Das Schöne beruht grösstentheils auf den Wahrnehmungen des Gesichts, es beruht aber auch auf denen des Gehörs, wie bei den Zusammenstellungen von Wörtern und in der gesammten Musik. Denn auch Melodieen und Rhythmen sind schön. Steigen wir von der sinnlichen Wahrnehmung weiter aufwärts, so giebt es auch schöne Einrichtungen, Thaten, Zustände, Wissenschaften, endlich eine Schönheit der Tugend. Ob noch eine höhere Schönheit, wird sich im weiteren Ver-

lauf zeigen. Was ist nun aber die bewirkende Ursache davon, dass Körper als schön erschaut werden, dass das Gehör den Tönen als schönen seine Zustimmung giebt? Und was im weiteren mit der Seele zusammenhängt, in wiefern ist das eigentlich alles schön? Und sind ferner alle diese Dinge durch ein und dasselbe schön, oder giebt es eine besondere Schönheit bei einem Körper und wieder eine besondere bei einem anderen Gegenstand? Und was sind denn nun eigentlich diese verschiedenen oder diese eine Schönheit? Denn die einen Gegenstände sind nicht an sich selbst schön, z. B. die Körper, sondern durch Theilhaben an der Schönheit, andere dagegen sind an sich selbst Schönheiten, wie es das Wesen der Tugend ist. Auch erscheinen dieselben Körper bald schön bald nicht schön, so dass ihr Sein als Körper verschieden ist von ihrem Sein als schöne Körper. Was ist denn nun das, was hier diese bestimmte Eigenschaft der Körper ausmacht? Dies muss nämlich der erste Gegenstand unsrer Untersuchung sein. Was ist es also, was auf die Augen der Beschauer einen Eindruck macht, was sie auf sich zieht, sie fesselt und sie an seinem Anblick Gefallen finden lässt? Haben wir dies gefunden, so können wir es vielleicht als Vorstufe zu einer erfolgreichen weiteren Betrachtung brauchen. Nun wird fast von allen behauptet, dass die Symmetrie der Theile zu einander und zum Ganzen, dazu noch schöne Färbung die Schönheit für die Wahrnehmung des Gesichts ausmacht, und für sie, wie überhaupt für das gewöhnliche Bewusstsein ist Schönsein so viel wie symmetrisch und an gewisse Massverhältnisse gebunden sein. Bei dieser Voraussetzung kann aber folgerichtiger Weise nichts Einfaches sondern nur das Zusammengesetzte schön sein, die einzelnen Theile werden an und für sich nicht schön sein, sondern nur insofern sie in ihrer Beziehung zum Ganzen bewirken, dass dieses schön ist. Und dennoch müssen, wenn das Ganze, so auch die einzelnen Theile schön sein. Denn es kann doch nicht aus Hässlichem bestehen, sondern die Schönheit muss alle Theile ergriffen haben. Ebenso werden für die Anhänger dieser Annahme die schönen Farben sowie auch das Sonnenlicht als einfache und solche Dinge, die ihre Schönheit nicht in Folge der Symmetrie haben, ausserhalb des Schönheits-Bereiches liegen. Wie soll dann das Gold schön sein? Oder wodurch der Blitz, der durch die Nacht hin gesehen wird? Desgleichen wird auf dem Gebiete der Töne das Einfache nicht in Betracht kommen, obwohl oftmals von den Tönen einer schönen Gesammtmelodie

jeder einzelne musikalische Ton auch an und für sich schön ist. Und wenn nun ferner, ohne dass die eine Symmetrie geändert würde, dasselbe Gesicht bald schön bald nicht erscheint, muss man da nicht sagen, dass das Schöne noch in etwas anderem als dem Symmetrischen besteht und dass das Symmetrische selbst durch etwas anderes schön ist? Und wenn man nun im weiteren sich zu den Einrichtungen und schönen Reden wendet und auch hierbei das Symmetrische als Grund des Schönen hinstellen wollte, wie kann bei schönen Einrichtungen, Gesetzen, Kenntnissen und Wissenschaften von Symmetrie die Rede sein? Wie können Gegenstände der Theorie zu einander in symmetrischen Verhältnissen stehen? Etwa weil eine Uebereinstimmung zwischen ihnen stattfindet? So hat auch das Schlechte seine Gleichartigkeit und Uebereinstimmung. So stimmt z. B. mit der Behauptung, massvolle Selbstbeherrschung sei Einfalt, jene andre überein, die Gerechtigkeit sei eine edle Gutmüthigkeit. Beide Behauptungen stehen miteinander in Einklang und entsprechen sich. Nun ist Schönheit der Seele jedwede Tugend und zwar eine solche, die der wahren Schönheit viel näher steht als die im Vorigen erwähnten Arten derselben. Aber wie sind sie symmetrisch? Doch weder als Grössen, noch als Zahlen, obgleich es mehrere Theile der Seele giebt. Denn in welchem Verhältniss soll die Zusammensetzung oder Mischung der Theile oder Vorstellungen zu einander stehen? Und worin soll die Schönheit der in sich selbst als ihrer Einheit versunkenen Vernunft bestehen?

2. Wir wollen nun den Faden der Untersuchung wieder von vorn aufnehmen und bestimmen, was eigentlich das ursprüngliche Schöne an den Körpern ist. Denn es giebt ein solches, was sich gleich beim ersten Anblick wahrnehmen lässt. Die Seele bezeichnet es so als etwas ihr längst bekanntes, sie erkennt es wieder als etwas ihr zusagendes, sie tritt gleichsam in harmonische Beziehung zu ihm. Trifft sie dagegen auf das Hässliche, so wendet sie sich ab, sie erkennt es nicht an und weist es von sich als ihrem Wesen fremd und widersprechend. Unsere Behauptung geht nun dahin, dass die Seele als ihrer eigensten Natur nach und zur besseren Wesenheit im Reich des Seienden gehörig, wenn sie etwas Verwandtes oder eine Spur des Verwandten erblickt, sich freut, in heftige Bewegung geräth, den gesehenen Gegenstand in Beziehung zu sich setzt, sich ihres Wesens wieder bewusst wird. Was besteht also für eine Aehnlichkeit zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Schönen? Doch wenn eine

Aehnlichkeit besteht, so mögen sie immerhin ähnlich sein. Auf welche Weise vielmehr ist beides schön? Durch Theilhaben an der Idee, behaupten wir, ist das diesseitige schön. Alles Gestaltlose nämlich, dessen natürliche Bestimmung doch darin liegt, Gestalt und Idee aufzunehmen, ist, so lange es ohne Vernunft und Idee bleibt, hässlich und ausserhalb der göttlichen Vernunft befindlich; und zwar ist dies das schlechthin Hässliche. Hässlich ist aber auch das, was von der gestaltenden Vernunft nicht durchdrungen ist, indem die Materie sich nicht durchweg gestalten liess. Indem nun die Idee herantritt, fasst sie das, was aus vielen Theilen durch Zusammensetzung zu einer Einheit werden soll, zusammen, führt es zu einer realen Zweckbestimmtheit und macht es zu Einem durch innere Uebereinstimmung, da sie selbst Eins war und auch das zu Gestaltende Eins werden sollte, soweit dies bei seiner ursprünglichen Vielheit möglich ist. Auf ihm, wenn es bereits zur Einheit zusammengefasst ist, thront nun die Schönheit und theilt sich den Theilen wie dem Ganzen mit. Trifft sie aber auf ein schon von Natur Eines und aus ähnlichen Theilen Bestehendes, so theilt sie sich blos dem Ganzen mit. Es verleiht z. B. irgend eine natürliche Beschaffenheit oder auch die Kunst bald einem ganzen Hause mit seinen Theilen, bald einem einzelnen Steine die Schönheit. So entsteht also der schöne Körper durch sein Theilhaben an der von den Göttern kommenden Schönheit.

3. Die Schönheit wird aber erkannt durch ein besonderes dazu bestimmtes Vermögen, welches vollkommen befähigt ist in seinem Bereiche zu urtheilen, sobald die übrige Seele seinem Urtheile beipflichtet. Vielleicht aber entscheidet auch die Seele selbst darüber, indem sie den wahrgenommenen Gegenstand nach der ihr innewohnenden Idee bemisst, deren sie sich bei der Beurtheilung bedient, etwa wie man sich eines Richtscheits bedient, wo es sich um das Gerade handelt. Wie aber stimmt das Körperliche mit dem Unkörperlichen zusammen? Wie bemisst der Baumeister ein ausser ihm befindliches Haus nach der ihm innerlichen Idee des Hauses, so dass er es als schön bezeichnet? Doch wohl, weil das ausser ihm befindliche Haus, abgesehen von den Steinen, nichts als die innere, zwar durch die äusserliche materielle Masse getheilte, aber trotzdem sie an der Vielheit zur Erscheinung kommt, dennoch ungetheilte Idee ist. Wenn nun auch die sinnliche Wahrnehmung die den Körpern innewohnende Idee erblickt, wie sie die gegenüberstehende gestaltlose Natur bewältigt und zur

Einheit verbindet, und die Gestalt, welche auf andre Gestalten in zierlicher Weise aufgetragen ist, so fasst sie jenes Vielfache zu einer Totalität zusammen, hebt es empor und setzt es in Verbindung mit der bereits vorhandenen ungetheilten Idee im Innern und führt es ihr als etwas übereinstimmendes, verwandtes und befreundetes zu: wie es für einen rechtschaffenen Mann ein erfreulicher Anblick ist, wenn auf dem Antlitz eines Jünglings eine Spur von Tugend erscheint, die mit der Wahrheit in seinem Innern übereinstimmt. Die Schönheit der Farbe ist einfach durch Gestaltung und Bewältigung des der Materie anhaftenden Dunkeln mittelst Hinzutreten des unkörperlichen von Vernunft und Idee ausgehenden Lichts. Daher denn auch das Feuer gegenüber den anderen Dingen der Körperwelt an sich schön ist, weil es im Verhältniss zu den übrigen Elementen den Rang einer Idee einnimmt; denn es ist nach oben gerichtet, es ist der dünnste von allen übrigen Körpern, gleichsam der Uebergang zum Körperlosen; das Feuer allein nimmt nichts andres in sich auf, während es selbst alles andre durchdringt; denn die Dinge werden warm, das Feuer aber wird nicht kalt; es enthält die Grundfarbe und die anderen Dinge entlehnen von ihm die Färbung schlechthin. Es leuchtet also und glänzt, als wäre es selbst eine Idee. Das Feuer freilich, welches die Materie nicht bewältigt, mit seinem matten bleichen Lichte, ist nicht mehr schön, weil es ja gewissermassen nicht an der Idee der Färbung in ihrer Gesammtheit Theil hat. Die inneren, nicht in die Erscheinung tretenden Harmonieen der Töne, welche diejenigen hervorbringen, die wir mit unserm Ohre vernehmen, erschliessen hiermit zugleich auch der Seele das Verständniss des Schönen, indem sie an einem Anderen ihr selbsteignes Wesen zur Erscheinung kommen lassen. Allerdings aber liegt es mit im Wesen der vernommenen Töne, dass sie sich nicht nach absolut idealen Zahlverhältnissen bemessen lassen, sondern nur in soweit idealen, als sie dazu dienen der Idee zur Bewältigung der Materie zu verhelfen. So viel von dem Schönen, das auf den Sinneswahrnehmungen beruht, welches ja doch nur ein Abbild ist, ein Schattenriss, der sich gleichsam in die Materie verlaufen hat, sie schmückt und uns bei ihrem Anblick mit Entzücken erfüllt.

4. Ueber die ferneren Stufen der Schönheit nun, welche der sinnlichen Wahrnehmung nicht mehr zu schauen vergönnt ist, welche vielmehr die Seele ohne Sinneswerkzeuge schaut und denkt, müssen wir unsre Betrachtung von einem höheren

Standpunkte aus anstellen, indem wir die sinnliche Wahrnehmung hier unten zurücklassen. Wie aber bei dem Schönen der sinnlichen Wahrnehmung niemand über dasselbe sprechen konnte, der es weder selbst gesehen noch als schön wahrgenommen hatte, etwa Leute, die blind von Jugend auf sind, so können ganz in derselben Weise auch nicht von der Schönheit schöner Einrichtungen diejenigen sprechen, welche die Schönheit derselben oder der Wissenschaften und andrer derartiger Sphären nicht empfunden haben, noch von dem Lichte der Tugend diejenigen, welche auch nicht einmal eine Ahnung davon haben, wie schön das Angesicht der Gerechtigkeit und der massvollen Selbstbeherrschung ist, dass weder Morgen- noch Abendstern so schön sind. Sondern man muss das selbst geschaut haben auf dem Wege, auf welchem die Seele derartiges schaut, und muss bei dem Schauen in Freude und staunendes Entzücken gerathen sein, in noch viel höherem Grade als bei den früheren Schönheitsstufen, da man es ja hier nunmehr mit der wahren Schönheit zu thun bekommt. Denn das muss die Empfindung sein bei allem was schön ist: Verwunderung und liebliches Staunen, Sehnsucht, Liebe und freudiges Entzücken. Das können empfinden und empfinden in der That auch bei dem, was sich nicht mit leiblichen Augen sehen lässt, man möchte sagen alle Seelen, in höherem Grade allerdings diejenigen unter ihnen, die liebefähiger sind, wie ja auch alle an schönen Körpern Gefallen finden, aber nicht in gleicher Weise davon ergriffen werden, sondern einige ganz besonders, von denen man dann im eigentlichen Sinne sagt, sie lieben.

5. Nun müssen wir unsre Fragen auch an diejenigen stellen, die von Liebe zu dem Uebersinnlichen erfüllt sind. Was empfindet ihr bei sogenannten schönen Einrichtungen, schönen Sitten, massvollen Charakteren, überhaupt bei den Werken und Zuständen der Tugend und bei der Schönheit der Seelen? Was empfindet ihr, wenn ihr euch selbst als schön in eurem Innern erblickt? Wie kommt es, dass ihr da in lauten Jubel ausbrecht und in heftige Bewegung gerathet, dass ihr euch sehnt, von den Banden des Körpers befreit, in Liebesverkehr mit euch selbst zu treten? Denn das ist in der That die Empfindung derer, die in Wahrheit von Liebe ergriffen sind. Was ist aber der Gegenstand einer derartigen Empfindung? Keine Gestalt, keine Farbe, keine Grösse, sondern die Seele, die selbst farblos ist und das reine, farblose Licht der Weisheit und übrigen Tugenden an sich

hat, wenn ihr entweder an euch selbst oder an einem andern Hochherzigkeit, gerechte Gesinnung, lautere Weisheit erblickt, Tapferkeit mit ihrem ernsten Angesicht, würdevollen Anstand und züchtiges Wesen, das emporblüht an einer ruhigen, von keiner Woge, von keiner Leidenschaft bewegten Stimmung, über dem allen aber die gottgleiche Vernunft hervorleuchten seht. Und weshalb nennen wir nun das, indem wir es bewundern und lieben, schön? Nun, es ist offenbar und giebt sich unwidersprechlich als das wahrhaft Seiende zu erkennen. Aber was ist es in seinem wahrhaften Sein? Etwa schön? Allein noch hat sich aus der Untersuchung nicht ergeben, durch welchen Zug seines Seins es die Seele liebenswürdig macht. Was ist das, was an allen Tugenden hervorleuchtet wie Licht? Willst du einmal das Gegentheil nehmen und das gegenüber halten, was an der Seele Hässliches vorkommen kann? Vielleicht ist es für das Ergebniss unsrer Untersuchung von Belang zu wissen, was eigentlich das Hässliche ist und warum es als solches erscheint. Nehmen wir also eine hässliche, zügellose und ungerechte Seele, vollgepfropft mit sinnlichen Begierden, eine Seele voll Unruhe, voll feiger Furcht, voll kleinlichen Neides, was sie auch denken mag immer nur in niedrigen und vergänglichen Gedanken sich ergehend, stets hinterlistig auf Seitenpfaden schleichend, eine Freundin unreiner Genüsse, in ihrem Leben nur von körperlichen Einflüssen abhängig, eine Seele, die am Hässlichen ihre Lust findet: werden wir nun nicht sagen, dass eben diese Hässlichkeit wie ein ihr ursprünglich fremdes Uebel an sie herangetreten ist, welches sie schmählich verunstaltet, sie unrein gemacht, sie mit dem Bösen gleichsam durchsäuert hat, so dass sie kein reines Leben, keine reine Empfindung mehr hat, sondern durch die Vermischung mit dem Bösen ein verschwommenes, vielfach vom Tode durchdrungenes Leben führt, nicht mehr das sieht, was eine Seele sehen soll, nicht mehr im Stande ist bei sich selbst zu bleiben, weil sie stets zum Aeusserlichen, Irdischen und Dunkeln hingezogen wird? So als unrein, indem sie sich von den ersten besten Lockungen der sinnlichen Eindrücke hinreissen lässt, in inniger Durchdringung mit dem Leibe, in vielfachem Verkehr mit dem Materiellen, das sie in sich aufnimmt, hat sie durch die Vermischung mit dem Schlechten ein ganz andres Aussehen angenommen; gleichsam wie wenn einer sich in Schlamm oder Schmutz eintaucht und nun nicht mehr seine ursprüngliche Schönheit erscheinen lässt, sondern mit dem gesehen werden muss, was von dem

Schlamm und Schmutz sich an ihm festgesetzt hat. Ihm ist also das Hässliche durch das Herantreten des Fremdartigen gekommen und wenn er wieder schön werden will, muss er durch mühsames Waschen und Reinigen in seinen ursprünglichen Zustand zurückkehren. So könnte man mit Recht sagen, die Seele sei hässlich geworden durch ihre Vermischung, Verbindung und ihr Hinneigen zum Körper und der Materie. Und es ist dies eine Hässlichkeit für die Seele, nicht mehr rein und lauter zu sein, wie für das Gold, noch in der Schlacke zu stecken. Erst wenn man die Schlacke entfernt, bleibt das Gold übrig und ruht losgelöst von allem andern in seiner in sich selbst versunkenen Schönheit. So auch die Seele. Erst wenn sie losgelöst ist von den Begierden, mit denen sie in Folge ihres zu innigen Verkehrs mit dem Körper behaftet ist, wenn sie befreit ist von den übrigen Leidenschaften, gereinigt von dem, was sie in ihrer Verkörperung an sich hat, und allein bleibt, pflegt sie alle Hässlichkeit der schlechteren Natur abzulegen.

6. Es ist ja eben, wie der alte Spruch lehrt, Mässigung, Tapferkeit, überhaupt jede Tugend eine Reinigung, so auch die Weisheit selbst. Deshalb wird auch mit Recht in den religiösen Weihen dunkel darauf hingedeutet, dass der Ungereinigte auch in des Hades Behausung im Schlamme liegen müsse, weil das Unreine durch seine Schlechtigkeit mit dem Schlamme etwas Verwandtes hat, wie ja auch die Schweine mit ihrem unsaubern Leibe an derartigem Gefallen finden. Was wäre auch wohl die wahre Besonnenheit andres, als den Verkehr mit sinnlichen Vergnügungen abzuweisen, sie als unrein und eines reinen Menschen unwürdig zu fliehen? Die Tapferkeit ist Furchtlosigkeit vor dem Tode. Der Tod aber ist das Getrenntsein der Seele vom Körper. Davor fürchtet sich der nicht, der seine Freude daran findet allein zu sein. Die Seelengrösse ist das Hinwegsehen über das Irdische. Die Weisheit ist das Denken in seiner Wegwendung von der Welt hier unten, das Denken, welches die Seele zu dem Höheren emporführt. Ist nun die Seele geläutert, so wird sie zur Idee, zur reinen Vernunft, schlechthin unkörperlich, geistig und ganz vom Göttlichen durchdrungen, von wo aus die Quelle des Schönen kommt und alles dessen, was mit ihm verwandt ist. Emporgeführt zur Vernunft, ist die Seele schön in möglichster Vollkommenheit. Vernunft und was von der Vernunft ausgeht, ist die der Seele ursprüngliche, eigene Schönheit, die nicht als etwas Fremdes an sie herantritt, weil die Seele dies allein in Wahrheit ist. Deshalb sagt man auch mit Recht, das

Gut- und Schönwerden der Seele sei ein Aehnlichwerden mit Gott, weil von ihm aus das Schöne und der bessere Theil des Seienden kommt. Oder vielmehr das Seiende ist die Schönheit, die andere Natur aber ist das Hässliche. Es ist aber das Hässliche und das ursprünglich Böse identisch, so dass umgekehrt jenes zugleich gut und schön, richtiger das Gute und die Schönheit ist. Auf gleiche Weise also hat man das Schöne und das Gute, das Hässliche und das Böse zu suchen.

Als das erste ist demnach die mit dem Guten identische Schönheit zu setzen. Von ihr geht die Vernunft aus als das schlechthin Schöne. Durch die Vernunft ist die Seele schön. Das andre, was an Thaten und Handlungen schön ist, ist es durch die Gestaltung der Seele. Auch in der Körperwelt wird das, was den Namen des Schönen verdient, durch die Seele dazu gemacht. Da sie nämlich etwas Göttliches, gleichsam ein Theil des Schönen ist, so macht sie alles das schön, was sie berührt und bewältigt, so weit dieses im Stande ist es aufzunehmen.

7. Wir müssen also wieder emporsteigen zum Guten, nach welchem jede Seele sich sehnt. Wenn es jemand gesehen hat, so weiss er, was ich sagen will mit der Behauptung, es sei schön. Als das Gute muss es erstrebt werden und das Streben muss darauf gerichtet sein. Man erreicht es, wenn man nach dem Oberen aufsteigt, sich zu ihm hinwendet und das ablegt, was man beim Herabkommen angelegt hatte, wie ja auch diejenigen, die zur allerheiligsten Handlung der Mysterien sich anschicken, der Reinigung bedürfen, ihre Kleider ablegen und im Untergewande herangehen, so lange bis man bei dem Hinaufsteigen allem ausgewichen ist, was dem Göttlichen fremd ist, und mit seinem alleinigen Selbst auch das Göttliche in seiner Alleinheit schaut als lauter, einfach und rein, als das, wodurch alles bedingt ist, worauf alles hinblickt, in welchem alles lebt und denkt. Denn es ist die Ursache des Lebens, der Vernunft und des Seins. Welche Liebesgluth wird aber nicht der empfinden, der dies zu sehen bekommt, wie wird er sich nach der innigen Vereinigung mit ihm sehnen, wie wird ihn das Staunen der Wonne durchzittern! Denn nach dem Göttlichen als dem Guten sehnt sich auch derjenige, der es noch niemals gesehen hat. Wer es aber gesehen hat, der bewundert es wegen seiner Schönheit, der wird mit freudigem Staunen erfüllt, der geräth in Schrecken, der ihn nicht verzehrt, der liebt in wahrer Liebe und in heftiger Sehnsucht, der verlacht alle andere Liebe und verachtet das, was er früher

für schön hielt. Das ist etwa die Empfindung derer, welchen eine Erscheinung von Göttern oder Dämonen zu Theil geworden ist und die nun nichts mehr wissen wollen von der Schönheit der anderen Körper. Was wird der erst empfinden, welcher nun gar das absolut Schöne sieht in seiner an und für sich seienden Reinheit, ohne fleischliche körperliche Hülle um rein zu sein, an keinen Raum der Erde oder des Himmels gebunden. Denn das ist ja alles etwas abgeleitetes und gemischtes, nichts ursprüngliches, sondern von jenem ausgehend. Wer also jenes sieht, welches den Reigen aller übrigen Dinge eröffnet, welches in sich selbst ruhend mittheilt und nichts in sich aufnimmt, wer dann in seinem Anblick verharrt und es geniesst, indem er ihm ähnlich wird, was sollte der noch für ein Schönes bedürfen? Es ist ja eben selbst die Urschönheit, welche als das recht eigentlich Schöne, auch die es lieben, schön und liebenswürdig macht. Es ist ferner das Ziel für den grössten angestrengtesten Wettkampf der Seelen, das Ziel aller Mühen, nicht untheilhaftig zu bleiben des herrlichsten Anblicks. Selig, wer es erreicht hat, wer zum Schauen des seligen Anblicks gekommen ist; unselig fürwahr dagegen, bei wem dies nicht der Fall. Denn nicht der ist unselig, der um den Anblick schöner Farben und Körper kommt, der weder Macht noch Ehre noch Kronen erlangt, sondern wer dies Eine nicht erlangt, um dessen Erreichung man auf alle Kronen und Reiche der ganzen Erde, auf dem Meere und im Himmel verzichten muss, ob man das Irdische mit Verachtung verlassend, den Blick auf jenes gewandt, zum Schauen gelangen möge.

8. Aber auf welche Art und wie soll man das angreifen? Wie soll man die unsagbare Schönheit sehen, die gleichsam im innersten Heiligthum bleibt und nicht herauskommt, dass sie auch ein Uneingeweihter zu sehen bekäme? So gehe denn und kehre ein in sein Inneres, wer es vermag. Er lasse draussen, was der Blick des Auges erschaut, er sehe sich nicht um nach dem, was ihm vormals als Glanz schöner Leiblichkeit erschien. Denn wenn man die leibliche Schönheit erblickt, muss man nicht in ihr aufgehen wollen, sondern im Bewusstsein, dass sie nur Schemen und Schattenbilder zeigt, zu dem flüchten, dessen Abbild sie ist. Denn wer heranliefe, um sie als etwas Wahrhaftes zu umfangen, etwa wie eine schöne Gestalt, die sich auf dem Wasser schaukelt — jemand, der eine solche umfassen wollte, heisst es in einem bekannten, sinnreichen Mythus, versank in die Tiefe der Fluth

und ward nicht mehr gesehen, — der würde, wenn er sich an dem Schönen der Sinnenwelt festhielte und nicht davon losliesse, ganz in derselben Weise zwar nicht leiblich doch geistig in dunkle, der Vernunft unerfreuliche Tiefen versinken, würde dann blind im Hades leben und hier und dort mit Schatten verkehren. „Auf, lasst uns fliehn zum geliebten Lande der Väter“ wollen wir uns lieber zurufen. Aber wohin geht die Flucht und wie wollen wir ins offne Meer gelangen? Wie es Odysseus andeutet, sollte ich meinen, der von der Zauberin Kirke oder Kalypso wegeilend keinen Gefallen am Bleiben fand, obgleich sein Auge im Anblicke der Lust schwelgte und er sinnliche Schönheit vollauf genoss. Vaterland aber und Vater sind für uns dort, von dannen wir gekommen sind. Und wie geht unsre Fahrt und Flucht vor sich? Nicht zu Fuss sollen wir hinwandern, denn die Füsse tragen uns von einem Lande zum andern. Wir brauchen uns nicht nach einem Fuhrwerk mit Rossen noch zu Meere umzusehen, sondern das alles muss man lassen und gar nicht sehen, man muss sein Auge gleichsam schliessen, man muss ein andres dafür eintauschen und eröffnen, das alle besitzen, dessen sich aber wenige bedienen.

9. Was sieht nun jenes innere Auge? Sofort bei seiner Eröffnung kann es noch nicht das allzu Helle ertragen. Daher muss man die Seele selbst gewöhnen, zuerst auf eine schöne Lebensweise zu blicken; dann auf schöne Werke, nicht Werke wie die Künste sie zu Wege bringen, sondern wie sie von guten Männern ausgehen. Dann betrachte die Seele derer, die gute Werke vollbringen. Wie willst du aber sehen, welche Schönheit einer guten Seele eigen ist? Ziehe dich in dich selbst zurück und schaue, und wenn du dich selbst noch nicht als schön erblickst, so nimm, wie der Bildhauer, der an dem, was schön werden soll, bald hier bald da etwas wegnimmt und abschleift, bald hier glättet bald dort säubert, bis er an seinem Bilde ein schönes Antlitz zu Stande bringt, auch du alles das weg was überflüssig ist, mache das Krumme wieder gerade, reinige das Dunkle und lass es hell werden, kurz höre nicht auf zu zimmern an deinem Bilde, bis an dir der göttliche Glanz der Tugend hervorleuchtet, bis du die Besonnenheit erblickst, die auf heiligem Grunde wandelt. Wenn du das geworden bist und dich selbst siehst und rein mit dir selbst verkehrst, ohne dass dich weiter etwas hindert, so selbsteinig zu werden ohne dass du in deinem Innern eine weitere Beimischung zu deinem Selbst hast, sondern ganz du selbst bist,

wahrhaftiges Licht, ein Licht weder durch Grösse bemessen noch durch Gestalt in enge Schranken gezwängt noch andrerseits zu massloser Grösse ausgedehnt, sondern schlechthin unendlich, so dass es über alle Massbestimmung und alle Quantität hinaus ist — wenn du siehst, dass du dazu geworden bist und du bereits die innere Sehkraft erlangt hast: dann fasse Muth für dich selbst, schreite von da aus weiter vor, du bedarfst keines Führers mehr, und schaue unverwandten Blicks vor dich hin. Denn nur ein solches Auge sieht die ganze volle Schönheit. Wenn es aber, den Blick durch Laster umflort und ungereinigt oder schwach, zum Sehen sich anschickt, indem es in weibischer Feigheit das allzu Helle nicht ertragen kann, so sieht es garnichts, auch wenn ein andrer ihm das an sich Sichtbare zeigen wollte, was vor ihm liegt. Denn ein dem zu sehenden Gegenstande verwandt und ähnlich gemachtes Auge muss man zum Sehen mitbringen. Nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre; so kann auch eine Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selbst schön ist. Darum werde jeder zuerst gottähnlich und schön, wenn er das Gute und Schöne sehen will. Zuerst wird er bei seinem Emporsteigen zur Vernunft kommen und wird dort alle die schönen Ideen sehen, und er wird sagen, dass die Ideen das Schöne sind. Denn alles ist durch sie schön, durch die Schöpfungen und das Wesen der Vernunft. Was darüber hinaus liegt, nennen wir die Natur des Guten, welche das Schöne als Hülle vor sich hat, so dass sie, um es kurz zu sagen, das Urschöne ist. Unterscheidet man das Intelligible, so werden wir das intelligible Schöne die Welt der Ideen nennen, das darüber hinausliegende Gute Quelle und Princip des Schönen. Oder aber wir werden das Gute und das Urschöne als identiseh setzen. Dort jedenfalls liegt das Schöne.

SIEBENTES BUCH.

Ueber das erste Gut und die anderen Güter
oder
Ueber das erste Gut und die Glückseligkeit.

1. Kann wohl jemand sagen, dass es für jegliches Wesen ein anderes Gutes gibt als die naturgemässe Thätigkeit des Lebens, und wenn ein Ding aus vielen bestehen sollte, dass

für dieses die Thätigkeit des Besseren in ihm als eine eigenthümliche, naturgemässe, in nichts nachlassende das Gute sei? Die naturgemässe Thätigkeit der Seele also ist für sie das Gute. Falls sie aber, selbst als beste, auch nach dem Besten hin thätig ist, so dürfte dieses Gute nicht bloss in Bezug auf sie sondern auch schlechthin das Gute sein. Wenn nun etwas als das Beste von dem Seienden und über das Seiende hinaus nicht nach einem andern hin thätig ist, wohl aber das andere nach ihm hin, so ist klar, dass dies doch wohl das Gute ist, durch welches es auch dem andern möglich wird an ihm Theil zu nehmen. Das andere aber kann auf zweifache Weise haben, was dergestalt das Gute ist, sowohl dadurch dass es sich ihm verähnlicht hat, als dadurch dass es nach ihm seine Thätigkeit richtet. Wenn nun Streben und Thätigkeit auf das beste Gute gerichtet ist, so darf das Gute nicht auf etwas Anderes blicken, nicht nach einem Anderen streben, sondern muss die ruhig verharrende Quelle und der naturgemässe Urgrund der Thätigkeiten sein, welcher auch das Andere gutartig macht, nicht durch Thätigkeit nach jenem hin — denn jenes ist nach ihm hin thätig — nicht durch Thätigkeit und nicht durch Denken das Gute sein, sondern durch sein Verharren in sich selbst das Gute sein. Denn weil es jenseits des Seins liegt, liegt es auch jenseits der Thätigkeit, und jenseits des Geistes und des Denkens. Denn seinerseits muss man das als das Gute setzen, wovon alles abhängt, was aber selbst von nichts abhängt; denn so ist es auch in Wahrheit das, wonach alles strebt. Es muss also selbst ruhig verharren und alles sich zu ihm hinwenden, wie der Kreis zum Mittelpunkt, von dem alle Radien ausgehen. Auch die Sonne dient als Beispiel, die gleichsam der Mittelpunkt ist für das Licht, das von ihr abhängt nach ihr hin gewendet; es ist wenigstens allenthalben mit ihr und nicht von ihr getrennt; auch wenn man es von ihr auf einer Seite trennen wollte, das Licht ist nach der Sonne zu.

2. Wie aber ist alles andere ihm zugekehrt? Nun, das Unbeseelte strebt zur Seele, die Seele zu ihm durch den Geist. Jedes Ding hat aber etwas von ihm dadurch, dass es irgendwie ein Einiges und ein Seiendes ist, und hat sonach auch an der Form Theil. Wie es nun daran Theil hat, so auch am Guten. An einem Bilde demnach; denn woran es Theil hat, sind Bilder des Seienden und des Einen, so auch die Form. Der Seele aber, der ersten nämlich, die nach dem Geiste kommt, eignet das Leben als ein der Wahrheit näher kommendes, und

durch den Geist ist diese gutartig; sie mag aber das Gute haben, wenn sie auf ihn blickt; und der Geist hat seine Stelle gleich nach dem Guten. Leben also ist das Gute für das, was Leben hat, und Geist für das, was am Geiste Antheil hat; wer demnach Leben mit Geist verbunden hat, steht in doppelter Beziehung zu demselben.

3. Wenn aber das Leben ein Gut ist, so ist dies für alles Lebende vorhanden. Nicht doch; denn das Leben lahmt ja für den Schlechten, wie das Auge für einen der nicht klar sieht, denn es verrichtet nicht was seines Amtes ist. Wenn nun das Leben für uns insofern es gemischt ist ein böses Gutes ist, wie wäre da nicht der Tod ein Uebel? Allein für wen? denn das Böse muss doch irgend einem zustossen; was aber nicht mehr ein Seiendes ist, oder, wenn es ist, des Lebens beraubt, dann ist es auf die Weise nicht einmal ein Uebel für den Stein. Wenn aber Leben und Seele nach dem Tode ist, so muss es dann doch wohl ein Gut sein, um so mehr da die Seele nun ohne den Körper ihrer Eigenthümlichkeit obliegt. Wenn sie aber in die Weltseele aufgeht, was kann ihr dort für ein Uebel widerfahren? Ueberhaupt wie es für die Götter wohl Gutes giebt aber kein Uebel, so auch nicht für die Seele, die ihre Reinheit bewahrt; bewahrt sie aber dieselbe nicht, so ist nicht der Tod ein Uebel für sie, sondern das Leben. Und wenn es auch im Hades Strafen giebt, so ist wiederum für sie das Leben auch dort ein Uebel, weil es nicht blos Leben ist. Ist aber eine Vereinigung von Seele und Leib Leben, Tod dagegen ihre Trennung, so wird die Seele beides aufzunehmen im Stande sein. Aber wenn das Leben gut ist, wie wäre der Tod kein Uebel? Nun, für diejenigen, welchen das Leben ein Gut ist, ist es gut, nicht insoweit es eine Vereinigung ist, sondern weil es durch Tugend das Böse abwehrt; der Tod aber ist noch in höherem Grade ein Gut. In der That muss man sagen, das Leben im Leibe sei an sich ein Uebel, durch die Tugend aber gelange die Seele zum Guten, indem sie nicht nach dem Zusammengesetzten lebt, vielmehr sich gänzlich absondert.

ACHTES BUCH.

Was und woher das Böse sei.

1. Die Untersuchung, woher das Böse in das Seiende überhaupt oder in eine bestimmte Art des Seienden gekommen, dürfte passend mit der Frage beginnen, was eigentlich das Böse und die Natur des Bösen sei. Denn so liesse sich erkennen, woher es gekommen, wo es seinen Sitz hat, und wem es zustösst, überhaupt entscheiden, ob es zur Klasse des Seienden gehöre. Durch welches Vermögen in uns wir jedoch die Natur des Bösen erkennen sollen, da die Erkenntniss jedes Dinges auf Grund einer Aehnlichkeit mit demselben vor sich geht, dürfte eine schwierige Frage sein. Denn Geist und Seele können als Ideen auch nur die Erkenntniss von Ideen zu Wege bringen und auf sie ihr Streben richten; wie will aber jemand das Böse sich als Idee vorstellen, das gerade in der Abwesenheit alles Guten zur Erscheinung kommt? Wenn aber, weil es für die Gegensätze ein und dieselbe Erkenntniss giebt und dem Guten das Böse entgegengesetzt ist, die Kenntniss des Guten auch die des Bösen sein wird, so müssen diejenigen, welche das Böse erkennen wollen, genau das Gute kennen, da ja das Bessere dem Schlechteren vorangeht und Form ist, dieses aber nicht, sondern vielmehr Beraubung derselben. Gleichwohl ist es noch die Frage, wie denn das Gute dem Bösen entgegengesetzt ist: ob das eine die erste, das andere die letzte Stelle einnimmt, ob das eine als Form, das andere als Beraubung betrachtet wird. Doch davon später.

2. Jetzt soll gesagt werden, welches die Natur des Guten ist, soweit es die gegenwärtige Untersuchung erfordert. Es ist aber dasjenige, an dem alles hängt, nach dem alles Seiende strebt, da es dasselbe zu seinem Princip hat und seiner bedarf; es selbst ist mangellos, sich selber genug, nichts bedürfend, aller Dinge Maass und Grenze, aus sich selbst Geist und Wesenheit und Seele und Leben und geistige Thätigkeit spendend. Und bis zu ihm hin ist alles schön; denn er selbst [der Geist] ist erhaben über das Schöne und jenseits des Besten, ein König im Reiche des Geistes. Dabei ist er Geist nicht in der Art wie man etwa nach dem schliessen könnte, was bei uns Geist genannt wird, Geister die aus logischen Prämissen ihren Inhalt gewinnen, welche ihr Verständniss erlangen durch logische Operationen und Reflexionen über Grund und Folge, die nach dem Satze des [zureichenden]

Grundes das Seiende schauen, als welche vorher nicht hatten, sondern vor ihrem Lernen, obwohl Geister, doch leer waren. Fürwahr so ist jener Geist nicht beschaffen, sondern er hat alles und ist alles und bei allem, indem er bei sich ist, und hat alles ohne es zu haben. Denn er hat es nicht als ein anderes, von dem er verschieden wäre, auch besteht nicht jedes einzelne von dem, was in ihm ist, für sich gesondert. Denn jedes einzelne ist das Ganze und in allen Beziehungen alles; doch ist es auch nicht vermengt, sondern andererseits für sich gesondert. Das Theilnehmende dagegen nimmt nicht zugleich an allem, sondern woran es kann, Theil. Und der Geist ist die erste Thätigkeit und die erste Wesenheit jenes, obgleich er in sich selbst bleibt; es ist also in seinem Umkreis thätig gleich als ob es in seinem Umkreis lebt. Die von aussen ihn umkreisende Seele aber, indem sie auf ihn blickt und sein Inneres schaut, erblickt die Gottheit durch ihn. Und dies ist der Götter leidloses, seliges Leben und hier findet sich nirgends das Böse, und wenn es hierbei sein Bewenden hätte, so würde es kein Böses geben, sondern nur das Gute auf erster, zweiter, dritter Stufe. Dieses liegt aber alles um den König des Alls herum, er ist der Urgrund alles Schönen und alles ist sein, und das Gute der zweiten Stufe liegt um die zweite, das der dritten um die dritte Stufe herum.

3. Wenn nun dieser Art das Seiende und das über das Seiende noch Erhabene ist, so kann das Böse nicht in dem Seienden noch im Jenseits des Seienden sich befinden; denn dieses beides ist gut. Es bleibt also übrig, dass es, wenn überhaupt, in dem Nichtseienden ist, gleichsam wie eine gewisse Form des Nichtseienden und an etwas mit dem Nichtseienden Vermischtem oder irgendwie mit dem Nichtseienden in Gemeinschaft Stehendem. Das Nichtseiende ist aber keineswegs das unbedingt nicht Seiende, sondern nur etwas anderes als das Seiende: auch nicht so nichtseiend wie Bewegung und Ruhe am Seienden, sondern wie ein Bild des Seienden oder noch viel mehr nichtseiend. Dies ist aber die ganze sinnenfällige Welt und alle Affectionen am Sinnenfälligen oder noch etwas hinter diesem oder wie ein Accidens für dasselbe oder Princip desselben oder etwas, das bei gleicher Beschaffenheit dasselbe vollzählig macht. Und so könnte man sich denn etwa eine Vorstellung von ihm machen, nach der es Maasslosigkeit sei gegenüber dem Maasse, Unbegrenztes gegenüber der Grenze, Ungestaltetes gegenüber dem Gestaltenden, stets Bedürftiges gegenüber dem Selbstgenugsamen, stets unbestimmt,

nirgend feststehend, allleidend, ungesättigt, gänzlich Armuth — und das sind nicht seine zufälligen Eigenschaften, sondern das ist gleichsam sein Wesen und jeder Theil, den man von ihm sieht, der ist auch alles dies; das andere aber, was an ihm Theil nimmt und ihm ähnlich ist, werde zwar schlecht, sei aber nicht mit dem Schlechten identisch. Bei welcher Daseinsform ist das nun aber vorhanden ohne von ihr verschieden zu sein, sondern als sie selbst? Denn wenn das Böse einem andern als Eigenschaft zukommt, so muss es zuvor selbst etwas an und für sich sein, wenn es auch keine bestimmte Wesenheit ist. Denn wie es ein an sich Gutes, ein anderes als Eigenschaft giebt, so giebt es auch ein an sich Böses und ein Böses, das diesem gemäss sich an einem andern als Eigenschaft findet. Was giebt es nun für eine Maasslosigkeit ausser im Maasslosen? Aber wie es ein Maass giebt ausserhalb des Gemessenen, so auch eine Maasslosigkeit ausser dem Maasslosen. Denn wenn sie in einem andern ist, so ist sie entweder im Maasslosen — aber selbst maasslos bedarf es der Maasslosigkeit nicht — oder im Gemessenen — aber das Gemessene kann als solches unmöglich Maasslosigkeit haben: folglich muss es ein an sich Unbegrenztes, ebenso ein an sich Gestaltloses geben und was sonst noch die Natur des Maasslosen charakterisirte; und wenn etwas nach ihm so beschaffen ist, so hat es dies entweder durch Mischung oder es ist so durch das Hinblicken auf jenes oder es bringt etwas derartiges hervor. Also das den Gestalten und Formen und Maassen und Grenzen zu Grunde liegende und mit fremdem Schmuck geschmückte, nichts gutes an sich habende Etwas, das ein Schattenbild des Seienden, aber des Bösen Wesenheit ist, wenn es anders eine Wesenheit des Bösen geben kann — dieses findet die Untersuchung als das erste Böse und an sich Böse.

4. Die Natur der Körper also, soweit sie an der Materie Theil hat, ist böse. Denn sie haben eine nicht wahrhafte Form, sind des Lebens beraubt, sie vernichten sich gegenseitig durch die von ihnen ausgehende ungeordnete Bewegung, sie hemmen die Seele in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit, als ewig fliessend fliehen sie die Wesenheit. Die Seele aber ist nicht an sich böse, auch nicht jede böse. Aber welches ist die böse Seele? Diejenige, sagt Plato, welche sich einen Menschen dienstbar gemacht hat, dem von Natur die Schlechtigkeit der Seele angeboren ist, indem die unvernünftige Form der Seele das Böse aufnimmt, nämlich Maasslosigkeit, Uebermaass, Mangel, aus denen auch Zügellosigkeit und Feigheit

und die sonstige Schlechtigkeit der Seele stammt, unfreiwillige Leidenschaften, welche falsche Meinungen veranlassen, das für schlecht und gut zu halten, wovor sie flieht und wonach sie strebt. Aber was ist das, was diese Schlechtigkeit zu Wege gebracht hat, und wie willst du sie auf ein Princip und eine Ursache zurückführen? Erstens nun befindet sich ein solche Seele nicht ausserhalb der Materie und ist nicht für sich. Sie ist also mit Maasslosigkeit gemischt und untheilhaftig der schmückenden und zum Maasse führenden Form; denn sie ist dem Körper beigemischt, der Materie hat. Ferner wenn auch ihr denkender Theil beschädigt wird, so wird sie am Sehen verhindert durch die Leidenschaften und dadurch dass sie von der Materie überschattet wird und zur Materie sich hingeneigt hat, dadurch überhaupt dass sie nicht nach dem Sein sondern nach dem Werden blickt, dessen Princip die Natur der Materie, die so schlecht ist, dass sie auch das noch nicht in ihr Befindliche sondern bloss nach ihr Hinblickende mit dem ihr eigenen Bösen erfüllt. Denn da sie schlechthin untheilhaftig ist des Guten und die Verneinung desselben und der reine Mangel, so macht sie alles, was irgendwie mit ihr in Berührung konmt, sich ähnlich. Dagegen ist die vollkommene und nach dem Geiste hinneigende Seele stets rein und von der Materie abgewandt, alles Unbestimmte und Maasslose und Böse sieht sie weder noch naht sie sich ihm; sie bleibt also rein, schlechthin durch den Geist bestimmt. Diejenige aber, die das nicht bleibt sondern aus sich selbst herausgeht, sieht durch das Unvollkommne und nicht Ursprüngliche — gleichsam wie ein Schattenbild jener durch das Zurückbleiben, soweit sie zurückgeblieben, mit Unbestimmtheit erfüllt — Finsterniss und hat bereits Materie, indem sie auch das sieht was sie nicht sieht, wie man ja sagt, dass wir auch die Finsterniss sehen.

5. Wenn nun aber der Mangel des Guten die Ursache ist für das Sehen der Finsterniss und die Gemeinschaft mit ihr, so wird das Böse für die Seele in dem Mangel oder der Finsterniss sein, und zwar das erste Böse; das zweite aber wird die Finsterniss sein; und die Natur des Bösen liegt nicht mehr in der Materie sondern noch vor der Materie. Allein nicht in dem irgendwie bestimmten sondern in dem schlechthinnigen Mangel liegt das Böse; dasjenige wenigstens, was des Guten nur wenig ermangelt, ist nicht böse; es kann ja sogar vollkommen sein in Anbetracht seiner Natur. Aber wenn es schlechthin mangelt, was bei der Materie der Fall, so ist dies das wesentlich Böse, welches gar keinen Theil am Guten

hat. Denn auch das Sein hat die Materie nicht, um somit am Guten Theil zu haben, sondern ist das Sein nur dem Namen nicht der Sache nach, so dass man in Wahrheit sagen kann, es sei Nichtsein. Der Mangel also hat das Nichtgutsein an sich, der schlechthinnige das Böse, der grössere die Möglichkeit ins Böse zu fallen und bereits böse zu sein. Deshalb muss unter dem Bösen verstanden werden nicht dieses bestimmte Böse, wie Ungerechtigkeit oder irgend eine andere Schlechtigkeit, sondern jenes, was noch nichts von diesem ist, dieses aber gleichsam wie Arten von jenem durch individualisirende Zusätze als Gestalten formt, z. B. die Schlechtigkeit in der Seele mit ihren verschiedenen Arten entweder durch die Materie, an der sie sich findet, oder durch die Theile der Seele oder dadurch dass die eine gleichsam ein Sehen, die andere ein Streben oder Leiden ist. Will aber jemand annehmen, dass auch das ausserhalb der Seele befindliche böse sei, wie will er es auf jene Natur zurückführen, als Krankheit, Armuth? Etwa die Krankheit als Mangel und Uebermaass materieller Körper, die keine Ordnung und Maass ertragen, Hässlichkeit als die von der Form nicht bewältigte Materie, Armuth als Mangel und Beraubung dessen, was wir der Materie wegen, mit der wir zusammengejocht sind, nöthig haben, die ihrer Natur nach selber Bedürftigkeit ist. Wenn dies mit Recht gesagt wird, so darf man nicht annehmen, dass wir das Princip des Bösen seien als an sich böse, sondern dass dies vor uns liegt, dass aber dasjenige, was die Menschen ergriffen hat, sie nicht freiwillig ergreift, sondern dass es eine Flucht giebt vor dem Bösen in der Seele für die, welche es können, nicht aber alle es können. Hieraus ergiebt sich der Satz: da die Materie an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen als das Böse vorhanden ist, so kann als solches die Schlechtigkeit nicht vorhanden sein, welche die Menschen haben, da sie ja nicht einmal allen Menschen zukommt — denn sie lässt sich bewältigen, (besser aber sind diejenigen, bei denen sie gar nicht vorhanden) und dadurch gerade bewältigen sie dieselbe dass in ihnen das Nichtmaterielle ist.

6. Es ist aber auch zu untersuchen, was das heisst: das Böse könne nicht vertilgt werden sondern sei aus Nothwendigkeit, und zwar bei den Göttern sei es nicht, wohl aber wandle es stets bei der sterblichen Natur und dieser Welt umher. Soll dies etwa soviel heissen: der Himmel sei rein vom Bösen, da er stets geordnet einhergeht und in geregelter Bahn sich bewegt, es gebe dort weder Ungerechtigkeit noch

andere Schlechtigkeit noch Dinge, die einander beeinträchtigen, vielmehr in geregelter Bahn sich bewegen, dagegen auf Erden sei Ungerechtigkeit und Unordnung? Denn das ist die sterbliche Natur und diese Welt. Aber die Nothwendigkeit von hier zu entfliehen, wird nicht mehr von den Dingen auf Erden ausgesagt. Denn Flucht, sagt Plato, heisst nicht von der Erde weggehen, sondern auf Erden gerecht und heilig sein mit vernünftiger Einsicht. Der Sinn seiner Worte ist also, man müsse die Schlechtigkeit fliehen, so dass für ihn das Böse die Schlechtigkeit ist mit allen ihren Folgen. Und wenn der Unterredner sagt, das Böse werde aufhören, falls er nur die Menschen von seiner Meinung überzeuge, so entgegnet er, dies sei unmöglich; denn das Böse sei mit Nothwendigkeit, da es ja irgend einen Gegensatz zum Guten geben müsse. Die Schlechtigkeit am Menschen aber, wie kann sie jenem Guten entgegengesetzt sein? Denn sie ist der Tugend entgegengesetzt, diese aber ist nicht das Gute, sondern ein Gut, das die Materie überwältigen hilft. Wie soll aber jenem Guten etwas entgegengesetzt sein? Es ist ja keine Qualität, kein Quale. Sodann wo besteht überall die Nothwendigkeit, dass mit dem einen der Gegensätze auch der andere da sei? Nun mag es immerhin möglich sein, es sei mit dem Gegensatz auch das ihm Entgegengesetzte — z. B. wenn Gesundheit ist kann möglicherweise auch Krankheit sein — nur nicht aus Nothwendigkeit. Jedoch braucht er auch nicht zu sagen, dass dies von allen Gegensätzen wahr sei, aber vom Guten ist es gesagt. Aber wenn das Gute Wesenheit ist oder über alle Wesenheit hinaus, wie kann ihm etwas entgegengesetzt sein? Dass nun der Wesenheit nichts entgegengesetzt ist, ist hinsichtlich der Wesenheiten im einzelnen durch einen Inductionsbeweis glaublich, allgemein aber ists nicht bewiesen. Aber was wird der allgemeinen Wesenheit entgegengesetzt sein und überhaupt dem Ersten? Der Wesenheit doch wohl die Nichtwesenheit, der Natur des Guten die, welche des Bösen Natur und Princip ist; denn Principien sind beide, die eine das des Guten, die andere das des Bösen; so wäre alles in jeder dieser beiden Naturen sich entgegengesetzt, folglich sind auch die Ganzen sich entgegengesetzt, und mehr noch als das andere. Denn das andere ist sich entgegengesetzt als entweder zu derselben Art oder derselben Gattung gehörig und wo es ist hat es an etwas Gemeinsamem Theil; was aber getrennt ist und sich in dem andern befindet als das Gegentheil von dem, was für das eine die Bestandtheile seines Wesens ausmacht: wie sollte sich das nicht am meisten entgegengesetzt sein,

wenn anders das sich entgegengesetzt ist, was am weitesten von einander absteht? Der Grenze aber und dem Maasse und dem, was sonst noch in der göttlichen Natur enthalten, steht Unbegrenztheit und Maasslosigkeit und was sonst noch der schlechten Natur eignet, gegenüber, folglich auch das Ganze dem Ganzen entgegengesetzt. Auch das Sein hat es fälschlich und zwar als ein ursprünglich und wesentlich Falsches, jenem aber kommt das wahre Sein zu, so dass es auch hinsichtlich des Falschen dem Wahren entgegengesetzt ist und bei beiden ein Gegensatz dem Wesen nach stattfindet. Es hat sich uns also ergeben und erhellt, dass nicht überall der Wesenheit nichts entgegengesetzt ist, da wir ja auch bei Feuer und Wasser einen Gegensatz zugeben würden, wenn nicht die Materie in ihnen etwas Gemeinsames wäre, welche das Warme und Trockene und Feuchte und Kalte als Eigenschaften hat; wenn sie aber allein für sich ihre Wesenheit ausmachten ohne ein Gemeinsames, so würde auch hier sich Wesenheit der Wesenheit entgegengesetzt finden. Was also durchaus getrennt ist und nichts gemeinsames hat und den grössten Abstand in seiner Natur, das ist entgegengesetzt, da ja die Entgegensetzung nicht geschieht, insofern eine bestimmte Eigenschaft oder überhaupt irgend eine Gattung des Seienden vorhanden ist, sondern insofern die Dinge am weitesten von einander getrennt sind und aus Gegensätzen bestehen und das Entgegengesetzte thun.

7. Aber wie ist nun, wenn das Gute, so auch das Böse aus Nothwendigkeit? Etwa so, weil im All die Materie sein muss? Denn aus Entgegengesetztem besteht aus Nothwendigkeit dieses All; ja es würde nicht einmal sein, wenn die Materie nicht wäre. Gemischt also ist die Natur dieser Welt aus Geist und Nothwendigkeit, und was von Gott in sie kommt ist gut, das Böse aber ist aus der alten Natur, worunter Plato die zu Grunde liegende Materie versteht, die noch nicht geschmückt ist durch Formen. Aber wieso sterbliche Natur? Der Ausdruck 'dieser Ort hier' soll nämlich das All bezeichnen, oder die Worte: 'da ihr aber geworden seid, so seid ihr zwar nicht unsterblich, doch sollt ihr auch durch mich nicht aufgelöst werden'. Stünde es so, dann würde mit Recht gesagt werden, das Böse könne nicht vertilgt werden. Wie wird man nun entfliehen? Nicht durch den Wechsel des Orts, sagt er, sondern dadurch dass man sich Tugend erwirbt und sich vom Leibe trennt d. h. ebenso auch von der Materie, denn wer am Leibe klebt, klebt auch an der Materie. Das Trennen und Nichttrennen macht er irgendwo selbst klar; aber bei

den Göttern sein heisst im Intelligibeln sein, denn dort sind die Unsterblichen. Man kann die Nothwendigkeit des Bösen aber auch so begreifen: da nämlich das Gute nicht allein ist, so entsteht nothwendig durch das Ausgehen von ihm oder wenn man's so ausdrücken will, durch das stete Hervorgehen und die stete Entfernung das Letzte d. h. nach dem nichts mehr entstehen konnte. Dies sei das Böse. Nothwendig aber sei etwas nach dem Ersten, folglich auch das Letzte. Dies ist aber die Materie, die nichts mehr von ihm hat. Und dies ist die Nothwendigkeit des Bösen.

8. Wenn aber jemand sagen wollte, dass wir nicht durch die Materie böse würden — denn weder die Unwissenheit sei durch die Materie noch die schlechten Begierden; denn wenn der Zustand durch die Schlechtigkeit des Leibes entstehe, so thue das nicht die Materie sondern die Form, z. B. Wärme, Kälte, Bitteres und was es sonst für Geschmacksarten giebt, ferner Vollsein und Leersein und zwar Vollsein nicht schlechthin sondern Vollsein von bestimmten Dingen, und überhaupt sei es das bestimmte Sein, welches den Unterschied der Begierden und, wenn man will, der falschen Meinungen mache, so dass also mehr die Form als die Materie das Böse sei —: so wird er nichtsdestoweniger auch so zu dem Zugeständniss genöthigt werden, dass die Materie das Böse sei. Denn was die bestimmte Eigenschaft an der Materie thut, das thut sie nicht als eine getrennte, wie auch die Gestalt der Axt nicht ohne Eisen wirkt. Ferner sind auch die Formen in der Materie nicht dieselben, die sie sein würden, wenn sie für sich bestünden, sondern materielle Begriffe, in der Materie verdorben und mit ihrer Natur erfüllt; denn auch das Feuer an und für sich brennt nicht, noch etwas anderes von den Dingen an sich wirkt dasjenige, was wenn es in der Materie vor sich geht, als Wirkung bezeichnet wird. Denn als Herrin über das, was in sie eingestrahlt ist, verdirbt und vernichtet sie es, indem sie ihre eigene entgegengesetzte Natur daneben stellt, nicht so zwar dass sie das Kalte an das Warme heranbringt, sondern so dass sie an die Form des Warmen ihre eigene Formlosigkeit heranführt, und die Gestaltlosigkeit an die Gestalt und Uebermaass und Mangel an das Gemessene, bis sie es zu einem Theil von sich macht und ihm sein eigenes Wesen nimmt, wie bei der Nahrung der Thiere das Hineingebrachte nicht mehr ist als was es hineinkam, sondern etwa Hundeblut und ganz hundeartig, und alle Säfte entsprechend dem, was sie aufgenommen hat. Wenn also der Leib die Ursache des Bösen ist,

so würde auch in diesem Falle die Materie das Böse sein. Aber er hätte sie bewältigen sollen, wird ein anderer sagen. Allein das was sie bewältigen kann, ist nicht rein, wenn es nicht flieht. Auch sind die Begierden heftiger durch diese oder jene bestimmte Mischung der Körper, in diesem solche, in einem andern andere, so dass die Bewältigung nicht möglich ist in einem jeden — so sind auch einige stumpf zum Urtheilen, denn durch die Schlechtigkeit der Körper sind sie erkaltet und gehindert —; die entgegengesetzten hinwiederum machen die Menschen leichtfertig und wankelmüthig. Dies bezeugen auch die zeitweiligen Stimmungen. Denn sind wir voll, so haben wir andere Begierden und Gedanken als wenn wir leer sind, und anders sind wir wenn wir auf diese, anders wenn wir auf jene Weise vollgefüllt sind. Es sei also in erster Linie das Maasslose böse, das aber, was in dieser Maasslosigkeit sich befindet, gleichviel ob es durch Verähnlichung oder Theilnahme dieselbe zur Eigenschaft erhalten hat, in zweiter Linie böse; und gleicherweise in erster Linie die Finsterniss, in zweiter das Verfinsterte. Die Schlechtigkeit nun als Unwissenheit und Maasslosigkeit an der Seele ist in zweiter Linie böse und nicht an sich böse; ist doch auch die Tugend nicht ein erstes Gute, sondern weil sie ihm ähnlich geworden ist oder Antheil an ihm genommen hat.

9. Womit haben wir das nun erkannt? und vorab womit die Schlechtigkeit? Die Tugend sicherlich mit dem Geiste selbst und dem Denken — denn sie erkennt sich selbst — aber die Schlechtigkeit wie? Etwa wie mit einem Richtscheit das Grade und Nichtgrade, so auch das zur Tugend nicht Passende? Erkennen wir es nun sehend oder nicht sehend? Die Schlechtigkeit meine ich. Die absolute Schlechtigkeit gewiss nicht sehend, denn sie ist ein Unbegrenztes; durch Abstraction also das, was nirgends ein Concretes ist, die nicht absolute aber an dem Mangel dieses. Indem wir nun einen Theil sehen, schliessen wir von dem vorhandenen Theil auf den fehlenden, welcher in der ganzen Gestalt ist, hier aber fehlt, und sprechen so von Schlechtigkeit, indem wir das Fehlende im Unbestimmten lassen. Und sehen wir an der Materie gleichsam ein hässliches Gesicht, da der Begriff in ihr nicht genug zur Herrschaft gekommen um die Hässlichkeit der Materie zu verbergen, so stellen wir es uns als hässlich vor durch den Mangel der Form. Aber was ganz und gar keine Form erhalten hat, wie das? Indem wir durchaus von jeglicher Form abstrahiren, bezeichnen wir das, worin sich

keine Formen finden, als Materie, sowie wir in uns ebenfalls durch Abstrahiren von jeder Form Gestaltlosigkeit wahrnahmen, wenn wir die Materie sehen wollten. Daher ist dieser Geist auch ein anderer, ein Ungeist, der das zu sehen sich erkühnt, was nicht seines Wesens ist. Wie ein Auge, das sich vom Licht entfernt um die Finsterniss zu sehen und nicht zu sehen durch Verlassen des Lichts, mit welchem es jene nicht sehen konnte — andererseits war ihm ohne dasselbe auch das Sehen unmöglich, aber das Nichtsehen möglich, damit es ihm vorkomme als sei ein Sehen der Finsterniss möglich — so also lässt auch der Geist, sein eigenes innerliches Licht aufgebend und aus sich gleichsam heraustretend in das, was nicht seines Wesens ist, ohne sein eigenes Licht daranzuhalten das Gegentheil von seinem Wesen auf sich wirken, um sein Gegentheil zu sehen.

10. Doch soweit hiervon. Da aber die Materie qualitätslos ist, wie kann sie böse sein? Qualitätslos wird sie genannt, insofern sie an sich selbst nichts von den Qualitäten hat, die sie aufnehmen soll und die an ihr wie an einem Substrat haften sollen, nicht jedoch so als habe sie keine Natur. Hat sie aber eine Natur, was hindert, dass diese Natur schlecht sei, freilich nicht im Sinne einer Qualität schlecht? Ist doch auch Qualität dasjenige, demgemäss ein anderes irgendwie qualificirt wird. Die Qualität ist also ein Accidens und an einem andern; die Materie aber ist nicht in einem andern sondern das Substrat, und das Accidens findet sich an diesem. Da ihr also keine Qualität zukommt, welche die Natur eines Accidens hat, so wird sie qualitätslos genannt. Wenn nun also auch die Qualität selbst qualitätslos ist, wie sollte die Materie, die eine Qualität nicht angenommen hat, irgendwie qualificirt genannt werden? Mit Recht also wird sie qualitätslos und böse genannt; denn sie wird nicht böse genannt, weil sie Qualität hat, sondern vielmehr weil sie Qualität nicht hat, damit sie nicht etwa böse wäre als Form und nicht vielmehr als die der Form entgegengesetzte Natur.

11. Aber die jeder Form entgegengesetzte Natur ist Beraubung; Beraubung aber findet sich stets in einem andern und ist an sich keine Substanz; daher wird das Böse, wenn es in der Beraubung liegt, in dem liegen was der Form beraubt ist, also an sich selbst nicht sein können. Wenn nun in der Seele Böses ist, so wird die Beraubung in ihr das Böse und die Schlechtigkeit sein und nichts ausserhalb. Allerdings wollen nun einige Lehren die Materie ganz aufheben, andere behaupten,

sie sei nicht böse. Jedenfalls also darf man das Böse nicht von anderswoher suchen, sondern man muss es in die Seele setzen und zwar als Abwesenheit des Guten. Aber wenn die Verneinung die einer nach dem Sein sich streckenden Form ist, so hat, wenn die Beraubung des Guten in der Seele geschieht und diese die Schlechtigkeit in sich durch ihren Begriff hervorbringt, die Seele nichts Gutes, also auch, obwohl sie Seele ist, doch kein Leben. So wird also die Seele etwas unbeseeltes sein, wenn sie nicht einmal Leben hat, so dass sie als Seele nicht Seele sein wird. Nun hat sie aber durch ihren Begriff Leben, also hat sie die Verneinung des Guten nicht aus sich. Demnach ist sie etwas gutartiges, indem sie eine gute Spur des Geistes hat, und ist nicht schlecht aus sich; also ist sie auch nicht das ursprünglich Böse noch hat sie das ursprünglich Böse als ihr Accidens, weil nicht jedes Gute gänzlich von ihr fern ist.

12. Wie aber, wenn nun jemand die Schlechtigkeit und das Schlechte in der Seele nicht als völlige Verneinung bezeichnet, sondern nur als theilweise Verneinung? Ist dies, so wird sie, einerseits im Besitze des Guten, andererseits desselben beraubt, eine gemischte Empfindung haben und kein gemischtes Böse, und das erste und eingemischte Böse ist noch nicht gefunden; dann wird die Seele das Gute haben als ihr Wesen, das Böse als ein Accidens.

13. Vielleicht aber ist es für das Gute böse als ein Hinderniss, wie es dergleichen für das Auge giebt zum Sehen. Aber so wird für sie das Böse Veranlassung und Grund in der Weise sein, dass das Böse an sich hiervon verschieden ist. Wenn nun die Schlechtigkeit ein Hinderniss ist für die Seele, so wird sie Böses hervorrufen, aber die Schlechtigkeit wird nicht das Böse sein. So auch die Tugend nicht das Gute, vielmehr gleichsam nur behülflich dazu; folglich wenn die Tugend nicht das Gute ist, auch die Schlechtigkeit nicht das Böse. Ferner ist auch die Tugend nicht das Schöne selbst noch das an sich Gute, also auch die Schlechtigkeit nicht das Hässliche selbst noch das an sich Böse. Wir bezeichneten aber die Tugend nicht als das an sich Schöne noch an sich Gute, weil das an sich Schöne und an sich Gute vor und jenseits derselben liegt; und irgendwie durch Theilnehmen ist sie gut und schön. Wie wir nun von der Tugend aufsteigend zu dem Schönen und dem Guten gelangen, so auch von der Schlechtigkeit herabsteigend zu dem Bösen selbst; wir schauen es soweit ein Schauen des an sich Bösen möglich, wir werden es durch

das Theilnehmen daran; denn man geräth gänzlich in den Ort der Unähnlichkeit, dort taucht man in dieselbe ein und wird in dunkeln Schmutz hineinfallen; hat ja auch die Seele, wenn sie völlig in das vollendete Böse gehen sollte, nicht mehr die Schlechtigkeit, sondern eine andere und zwar schlechtere Natur hat sie eingetauscht; denn die Schlechtigkeit ist doch noch etwas menschliches, mit einem ihr Entgegengesetzten gemischt. Sie stirbt also, soweit eine Seele sterben kann, und der Tod besteht für sie, wenn sie noch in den Körper versenkt ist, darin dass sie in der Materie untersinkt und mit ihr angefüllt wird, wenn sie ihn verlassen hat, darin dass sie dort liegt, bis sie wieder emporeilt und irgendwie den Blick vom Schmutz hinwegwendet; und dies bedeutet es, in den Hades gehen und einschlafen.

14. Wenn aber jemand die Schlechtigkeit eine Schwäche der Seele nennt — denn die schlechte Seele sei leicht afficirbar und leicht beweglich, von jedwedem zu jedwedem Bösen getragen, leicht beweglich zu Begierden, leicht reizbar zum Zorn, sehr schnell zum Nachgeben, dunkeln Vorstellungen leicht nachgebend, vergleichbar einem äusserst schwachen Machwerk der Kunst oder Natur, das leicht durch einen Lufthauch oder Sonnenstrahl zerstört wird —: so wäre es der Untersuchung wohl werth, worin die Schwäche der Seele besteht und woher sie ihr kommt. Denn die Schwäche in der Seele ist doch nicht wie die in den Körpern, sondern wie dort das Unvermögen zur Thätigkeit und die Reizbarkeit Schwäche heisst, so ist hier nach der Analogie dasselbe Wort übertragen; es müsste denn sein, dass für sie auf dieselbe Weise die Materie Grund der Schwäche wäre. Aber treten wir näher mit dem begrifflichen Denken heran um zu fragen, welches die Ursache in der sogenannten Schwäche der Seele sei; denn sicherlich macht weder Dichtigkeit oder Lockerheit, noch auch Magerkeit oder Dicke oder Krankheit wie eine Art Fieber die Seele schwach. Nothwendig muss nun eine solche Schwäche der Seele sich entweder in den gänzlich abgetrennten oder den materiellen Seelen oder in beiden finden. Wenn aber nicht in den von der Materie abgesonderten — denn sie sind alle rein und wie man sagt beflügelt und vollkommen und verrichten ungehindert ihr Werk — so bleibt übrig, dass die Schwäche in den gefallenen sei, die weder rein noch gereinigt sind, und für sie würde die Schwäche nicht Wegnahme von etwas, sondern Anwesenheit eines Fremdartigen sein, wie von Schleim oder Galle im Körper. Nimmt man aber die Ursache

des Falls der Seele genauer und zuverlässig, wie man es muss, so wird das Gesuchte klar werden. Es giebt nun im Seienden Materie, es giebt auch Seele, und gewissermaassen einen Ort [für beide]. Denn nicht ist der Ort gesondert für die Materie, gesondert auch für die Seele — etwa in der Erde für die Materie, in der Luft für die Seele — sondern der Ort für die Seele ist dadurch gesondert dass er nicht in der Materie ist, das aber will heissen, dass die Materie nicht mit der Materie vereinigt ist und dies wieder, dass nicht ein Ding aus ihr und der Materie geworden, und dies, dass sie nicht an der Materie als ihrem Substrat geworden, und das endlich heisst 'gesondert sein'. Es giebt aber viele Kräfte der Seele und die Seele hat Anfang, Mitte und Ende; die Materie aber, die zugegen ist, verlangt mehr und stürmt gleichsam und will in das Innere eindringen; der Ort im ganzen aber ist heilig und es giebt nichts, was der Seele untheilhaftig wäre. Sie wird nun erleuchtet, indem sie sich unterschiebt, dasjenige jedoch, von dem aus sie erleuchtet wird, kann sie nicht fassen; denn jenes hebt sie nicht trotz ihrer Anwesenheit, ja es sieht sie nicht einmal wegen ihrer Schlechtigkeit. Die Einstrahlung aber und das Licht von dort verdunkelt sie ihrerseits durch Mischung und macht es schwach, indem sie selbst das Werden darreicht und die Ursache für das Hineinkommen, denn zu dem nicht Vorhandenen würde die Seele nicht kommen. Und das ist der Fall der Seele, auf diese Weise in die Materie zu kommen und schwach zu sein, deshalb weil nicht alle Kräfte in Wirksamkeit treten, da die Materie sie am Erscheinen hindert, dadurch dass sie den Ort, den jene inne hat, in Beschlag nimmt und so gleichsam jene auf einen kleinen Raum beschränkt, was sie aber, wie durch Diebstahl eingenommen, schlecht macht, bis die Seele etwa wieder von ihr enteilen kann. Die Materie ist also für die Seele Ursache der Schwäche und Ursache der Schlechtigkeit. Sie ist also ursprünglicher böse und das Urböse. Denn auch wenn die Seele selbst, von der Materie afficirt, ihre erzeugende Thätigkeit begonnen und mit ihr sich verbunden hätte und schlecht geworden wäre, so bleibt doch die Materie die Ursache durch ihr Dasein; denn sie würde nicht in dieselbe gerathen sein, hätte sie nicht durch das Vorhandensein derselben ihre zeugende Kraft erhalten.

15. Wenn aber jemand behauptet, die Materie existire garnicht, so muss ihm aus den Abhandlungen über die Materie die Nothwendigkeit ihrer Subsistenz bewiesen werden, da dort des weiteren darüber gesprochen ist. Wenn aber jemand sagt,

Böses gebe es überhaupt nicht unter dem Seienden, so muss er auch das Gute aufheben und jedes Ziel des Strebens in Abrede stellen. Dann giebt es auch kein Verlangen, kein Vermeiden, kein Denken; denn das Verlangen ist auf das Gute gerichtet, das Vermeiden auf das Böse, das Denken und Ueberlegen auf das Gute und Böse und auch dieses ist eins von dem Guten. Es muss demnach sowohl ein Gutes als ungemischtes Gutes geben, so auch ein aus Bösem und Gutem Gemischtes, und dabei strebt dasjenige, bei welchem das Böse bereits den grössern Theil ausmacht, auch selbst mit zu jenem gänzlich Bösen hin, wo es aber den geringern Theil ausmacht, eben dieses geringern Gehaltes wegen, zum Guten; denn was könnte es sonst für die Seele Böses geben? oder für welche Seele, die nicht mit der schlechteren Natur in Verbindung getreten wäre? Dann gäbe es ja auch keine Begierden, keine Traurigkeit, keinen Zorn, keine Furcht; denn aus dem Zusammengesetzten entspringt die Furcht, es möchte aufgelöst werden, und Trauer und Schmerzen, wenn es aufgelöst wird; Begierden aber, wenn etwas den Bestand beunruhigt oder Vorsorge getroffen wird, damit es nicht lästig falle. Vorstellung aber ist ein von aussen kommender Eindruck eines unvernünftigen Etwas, und die Seele nimmt den Eindruck auf, weil sie nicht ungetheilt ist; falsche Meinungen kommen ihr, wenn sie ausserhalb des Wahren selbst gerathen ist, und dies geschieht dadurch dass sie nicht rein ist. Aber das Streben nach dem Geiste ist etwas anderes; denn sie soll ausschliesslich mit ihm zusammen sein und in ihm sicher wohnen ohne nach dem Schlechteren zu blicken. Das Böse aber ist nicht ausschliesslich für sich allein wegen der Macht und Natur des Guten, da es ja nothwendig mit allerlei schönen Fesseln umwunden erscheint, wie manche Gefangene mit goldenen Fesseln. Es wird aber hierdurch verhüllt, damit es in seinem Vorhandensein von den Göttern nicht gesehen werde, auch die Menschen nicht immer das Böse zu sehen brauchen, sondern, wenn sie es auch sehen, es mit Bildern des Schönen behufs der Erinnerung zu thun haben.

NEUNTES BUCH.

Ueber die 'Berechtigung des Selbstmordes.'

'Er [der Weise] wird sie [die Seele] nicht hinaustreiben, damit sie nicht hinausgehe' — denn sie wird 'mit etwas behaftet' hinausgehen, wohin sie auch gehe, und hinausgehen heisst hinübergehen an einen andern Ort — sondern man wird warten, dass der Leib sich ganz von ihr trennt, wo sie dann nicht hinüberzugehen nöthig hat, sondern ganz ausserhalb ist. Wie trennt sich nun der Leib? Wenn kein Theil der Seele mehr durch ihn gebunden ist, indem der Leib nicht mehr im Stande ist sie festzubinden, weil seine Harmonie nicht mehr besteht, mit deren Besitz auch zugleich der Besitz der Seele verbunden war. Wie nun, wenn jemand es darauf anlegte den Körper aufzulösen? Aber dann brauchte' er Gewalt und trennte sich selbst, nicht entliesse der Körper; und wenn er auflöst, ist es nicht frei von Leidenschaften, sondern entweder Unwille oder Trauer oder Zorn ist dabei; er darf aber nichts thun. Wenn er nun den Ausbruch des Wahnsinns merkte? Nun, vielleicht trifft er den Weisen und Tugendhaften nicht; sollte es auch der Fall sein, so setze man dies unter die nothwendigen Dinge, für die man sich unter Umständen, nicht schlechthin zu entscheiden hat. Auch die Anwendung von Giften zur Austreibung der Seele ist der Seele gewiss nicht zuträglich. Und wenn die einem jeden gegebene Zeit eine vom Schicksal bestimmte ist, so ist es vor deren Ablauf nicht wohlgethan, es müsste denn, wie gesagt, nothwendig sein. Wenn aber jeder eine seiner Beschaffenheit zur Zeit des Ausgangs entsprechende Stellung dort einnimmt, so darf man die Seele nicht austreiben, solange noch ein Zunehmen an Besserung möglich ist.

ZWEITE ENNEADE.

Abhandlungen zur Kosmologie und Physik.

INHALT.

ERSTES BUCH.

Ueber die Welt
oder
Ueber den Himmel.

1. Wenn wir bei der Annahme, die Welt als eine körperliche sei ewig, sei stets gewesen und werde stets sein, die Ursache davon auf den Willen Gottes zurückführen, so werden wir damit zunächst vielleicht etwas wahres sagen, aber keine deutliche Erklärung liefern. Sodann könnte die Veränderung der Elemente und das Vergehen der auf Erden lebenden Organismen bei bleibender Form in derselben Weise vielleicht auch im Universum stattfinden, insofern der Wille dazu im Stande ist, bei stets entfliehendem und fliessendem Körper dieselbe Form bald diesem bald jenem beizulegen, dergestalt dass nicht die numerische Einheit für immer erhalten bliebe, wohl aber die Einheit der Form nach. Indessen warum sollte diesen Dingen in dieser Weise bloss der Form nach die Ewigkeit zukommen, die Dinge am Himmel aber und der Himmel selbst in jener Weise ewig sein? Wenn wir aber dem Umstande, dass er alles umfasst und dass nichts vorhanden ist, worin er sich verändern könnte, und nichts von aussen an ihn herantreten und ihn vernichten kann, die Ursache seines Nichtvergehens beimessen wollen: so werden wir zwar dem ganzen Universum das Nichtvergehen mit gutem Grunde beilegen, der Sonne aber und dem Sein der andern Gestirne, als welche Theile sind und nicht jedes für sich das Ganze ausmachen, werden wir aus diesem Grunde eine ewige Dauer nicht glauben zusprechen zu müssen; vielmehr würde es nur den Anschein gewinnen, als hätten sie ein Bleiben der Form nach, wie solches auch dem Feuer und ähnlichen Gegenständen zukommt, ja der ganzen Welt selbst. Denn es steht nichts im Wege, dass sie, ohne von aussen vernichtet zu werden, doch, indem die Theile sich einander vernichten, so bei stetem Vergehen bloss der Form nach bestehen bleibt und dass bei

stetem Fluss der Natur des Substrats, indem ein anderes die Form giebt, dasselbe beim Welt-Organismus stattfindet wie beim Menschen, beim Pferde und bei den übrigen Dingen; denn Mensch und Pferd sind ewig, aber nicht das Individuum. Es wird also nicht der eine Theil desselben ewig bleiben, etwa der Himmel, die Dinge dieser Erde aber vernichtet werden, sondern alle Dinge sind demselben Schicksal unterworfen und nur der Zeit nach unterschieden, denn immerhin mögen die himmlischen Dinge von längerer Dauer sein. Geben wir nun in diesem Sinne zu, dass die Ewigkeit dem Ganzen und seinen Theilen zukomme, so dürfte unsere Ansicht weniger bedenkliches an sich haben. Vollends aber würden wir über jede Bedenklichkeit hinwegkommen, wenn gezeigt würde, dass der Wille Gottes im Stande sei auch so und auf diese Weise das Universum zusammenzuhalten. Wenn wir aber sagen, dass auch irgend einem bestimmten Gegenstande desselben, wie gross er immer sei, die Ewigkeit zukomme, so ist zu zeigen, ob der Wille im Stande ist dies zu thun, und es bleibt dabei die Schwierigkeit, weshalb einige Dinge so, andere nicht so, sondern nur der Form nach ewig sind, und wie die Theile am Himmel in ihrer Individualität bleiben, da doch so auch alle Dinge in ihrer Individualität bleiben müssten.

2. Wenn wir nun diese Ansicht annehmen und behaupten, dass dem Himmel und allen Dingen an ihm die Ewigkeit der bestimmten Individualität nach zukomme, der sublunarischen Sphäre dagegen nur der Form nach, so ist zu zeigen, wie er als etwas körperliches die unveränderte Individualität im eigentlichen Sinne d. h. das Sich-gleichbleiben im einzelnen beibehalten kann, während doch die Natur des Körpers in stetem Flusse begriffen ist. Denn dies ist die Meinung wie der andern Naturphilosophen so auch des Plato selbst, nicht bloss hinsichtlich der andern Körper sondern vorzüglich auch der Himmelskörper. Denn wie sollten sie, sagt er, als körperlich und sichtbar unveränderlich und in derselben Weise bleiben? Offenbar stimmt er hier auch mit Heraklit überein, welcher sagt, auch die Sonne sei in stetigem Werden. Dem Aristoteles freilich macht dies keine Schwierigkeit, wenn man nämlich seine Hypothese eines fünften Körpers [Quintessenz] annehmen will. Nimmt man diese aber nicht an, wie soll der Himmel, da sein Körper aus eben dem Stoffe besteht wie auch die irdischen Organismen, seine Individualität beibehalten? wie vollends die Sonne und die am Himmel befindlichen Theile? Da nun jeder Organismus aus Seele und leiblicher Natur be-

steht, so muss auch der Himmel, wenn er numerisch ewig bleiben soll, entweder durch beides zugleich oder durch einen seiner Bestandtheile, also Seele und Leib, bleiben. Wer nun dem Leibe das Unvergängliche beilegt, der braucht dazu die Seele oder ihre stete Gegenwart zum Bestand des Lebens nicht; wer aber sagt, dass der Leib an sich vergänglich sei, und der Seele jene Ursache beilegt, der muss versuchen zu zeigen, dass auch der Zustand des Leibes selbst nicht dem Bestand und der Dauer entgegen ist, weil sich in dem naturgemäss Bestehenden nichts widersprechendes findet, sondern auch die Materie dem Willen des Endzwecks entsprechen muss.

3. Wie soll nun die Materie und der Körper des Weltalls in seinem steten Flusse mit beitragen zur Unsterblichkeit der Welt? Doch wohl deshalb, werden wir sagen, weil er nicht nach aussen fliesst. Wenn er nun in ihr und nicht von ihr fliesst, so bleibt er derselbe und kann weder grösser noch kleiner werden; er altert also auch nicht. Man muss aber betrachten, wie auch die Erde von Ewigkeit her in derselben Gestalt und Masse bleibt; auch die Luft wird nie alle, noch die Natur des Wassers. Was also von ihnen sich ändert, verändert nicht die Natur des Weltorganismus. Denn obgleich bei uns einzelne Theilchen sich stets verändern und nach aussen abgehen, so bleibt doch ein jeder lange Zeit. Wo aber nichts nach aussen abgeht, bei dem steht auch die Natur des Leibes in keinem Widerspruch mit der Seele hinsichtlich der Identität und Unvergänglichkeit des Organismus. Feuer aber ist spitz und schnell um nicht hier unten zu bleiben, desgleichen Erde um nicht oben zu bleiben. Wenn es aber an seinem eigentlichen Standort angekommen ist, so darf man nicht glauben, dass es an dem ihm gebührenden Platze dergestalt feststehe, dass es nicht gleich den übrigen Dingen eine Ausdehnung nach beiden Seiten suchen sollte. Höher hinauf nämlich kann es sich nicht erheben, denn dort ist nichts weiter; herabzusteigen widerspricht seiner Natur, bleibt also für dasselbe übrig leicht beweglich zu sein und, durch eine seiner Natur entsprechende Neigung von der Seele zum Leben gezogen, sich an einem schönen Orte wohl zu bewegen, in der Seele. Und wenn jemand seinen etwaigen Fall fürchtet, so möge er getrosten Muthes sein; denn der Umschwung der Seele kommt jedem Sinken zuvor, indem sie es kräftig emporhält. Wenn es aber an sich überhaupt keine Neigung nach unten hat, so bleibt es ohne zu widerstreben. Die an uns ausgestalteten Theile freilich, welche ihre eigene Gestalt

nicht aufrecht erhalten, verlangen Theile von andern um zu bleiben; wenn aber von dorther nichts abfliesst, so bedarf es keiner Ernährung. Sollte es aber von dorther durch Erlöschen abfliessen, so muss ein anderes Feuer angezündet werden, und falls es mit einem andern zusammenhinge und von dorther abflösse, so bedarf es auch statt dessen eines andern. Aber deshalb würde der Weltorganismus nicht derselbe bleiben, wenn er auch in dieser Weise bliebe.

4. Aber wir müssen es an und für sich, nicht mit Bezug auf die vorliegende Frage betrachten, ob etwas von dort abfliesst, so dass auch jene Dinge der wenngleich uneigentlich sogenannten Nahrung bedurften, oder ob ein für alle Mal das dort Hingestellte seiner Natur gemäss bleibt und keinen Abfluss erleidet; ferner ob dem Feuer allein oder dem Feuer überwiegend oder ob es auch den andern Dingen eigen ist emporgehoben und von dem beherrschten Princip getragen zu werden. Wenn man nämlich noch die vornehmste Ursache, die Seele, zu den so reinen und schlechthin besseren Körpern hinzunähme — sucht ja doch auch in den andern Organismen bei ihren hauptsächlichsten Bestandtheilen die Natur sich das Bessere aus — so würde man eine fest begründete Vorstellung von der Unsterblichkeit des Himmels gewinnen. Denn mit Recht nannte auch Aristoteles die Flamme ein Aufwallen und ein gleichsam aus Sättigung übermüthiges Feuer, aber es ist gleichmässig und ruhig und der Natur der Gestirne entsprechend. Was aber die Hauptsache ist: wie will etwas von dem was einmal in sie gelegt war, der Seele, die mit wunderbarer Kraft nahe bei dem Besten liegt, in das Nichtsein entrinnen? Nicht zu glauben aber, dass sie, die von Gott ausgehende, stärker sei als jegliche Fessel, kann nur die Meinung von Leuten sein, welche die das All zusammenhaltende Ursache nicht kennen. Denn es ist ungereimt, dass die Seele, wenn sie überhaupt eine beliebige Zeit lang dasselbe zusammenzuhalten vermochte, dies nicht auch immer thue, als ob das Zusammenhalten durch Gewalt vor sich ginge und das Naturgemässe etwas anderes wäre als das, was in der Natur des Weltalls und den schon daselbst geordneten Dingen ist, oder als ob es etwas gäbe, was mit Gewalt den Bestand desselben auflösen und die Natur der Seele vernichten würde wie etwa die eines Königreichs oder einer Herrschaft. Dass aber die Welt nie einen Anfang gehabt hat — denn das ist, wie bereits gesagt, ungereimt — giebt uns auch eine Gewähr über ihre Zukunft. Denn warum sollte irgend einmal ein

Zustand eintreten, der noch nicht bereits eingetreten? Ihre Elemente nutzen sich ja nicht ab wie etwa Holz und dergleichen; bleiben sie aber stets, so bleibt auch das All. Und selbst wenn sie sich stets veränderten, so bleibt doch das All, denn es bleibt ja auch die Ursache der Veränderung. Dass aber die Reue [Sinnesänderung] der Seele etwas nichtiges ist, haben wir gezeigt, weil ihre Weltregierung eine mühelose ist, bei der sie keinen Schaden nimmt; ja selbst wenn es möglich wäre, dass der ganze Körper zu Grunde ginge, so würde sie dadurch weiter nicht afficirt werden.

5. Wie bleiben nun die Theile dort, während die Elemente und Organismen hier nicht bleiben? Nun, Plato sagt, jene sind von Gott geschaffen, die Organismen hier aber von den durch ihn erschaffenen Geistern; als von ihm geschaffen aber können sie unmöglich zu Grunde gehen. Dies läuft denn darauf hinaus, dass die Himmelsseele dem Weltbildner zunächst kommt, so dass dann ein von der himmlischen ausgehendes und gleichsam von dem Oberen abfliessendes Bild derselben die auf der Erde befindlichen Organismen macht. Da nun diese Seele die dortige zwar nachahmt aber ohnmächtig ist, weil sie sowohl schlechtere Körper zu ihrem Thun verwendet als auch an einem schlechteren Ort weilt und weil die zur Zusammenfügung verwandten Theile nicht bleiben wollen: so können die Organismen hier nicht immer bleiben und die Körper nicht in gleicher Weise beherrscht werden, wie wenn eine andere Seele sie unmittelbar beherrschte. Wenn aber der ganze Himmel bleiben sollte, so müssten es auch seine Theile, die an ihm befindlichen Gestirne. Oder wie wäre er geblieben, wenn nicht in gleicher Weise auch diese blieben? Die Dinge unter dem Himmel nämlich sind nicht mehr Theile des Himmels, mit andern Worten: der Himmel geht nicht bis zum Monde. Wir aber, gebildet durch die von den himmlischen Göttern gegebene Seele und dem Himmel selbst, sind auf Grund dieser mit den Körpern verbunden. Denn die andere Seele die unser Ich ausmacht, ist Ursache unsers Gutseins, nicht unsers Seins. Wenigstens kommt sie erst wenn der Körper schon entstanden ist und trägt aus Vernunft nur wenig zum Sein bei.

6. Doch jetzt müssen wir betrachten, ob der Himmel ausschliesslich Feuer ist und ob er, wenn von dort etwas abfliesst, auch der Nahrung bedarf. Für den Timäus nun, der den Leib des Alls zuerst aus Erde und Feuer entstehen lässt, damit er durch das Feuer sichtbar, durch die Erde fest wäre, schien es folgerichtig, auch die Gestirne nicht ganz aber über-

wiegend aus Feuer bestehen zu lassen, da ja die Gestirne dem Augenschein nach das Feste an sich haben. Und vielleicht ist das richtig, da auch Plato sich mit dieser Ansicht der Wahrscheinlichkeit anschloss. Denn unserer sinnlichen Wahrnehmung zufolge scheinen sie, nach dem Gesicht und der Wahrnehmung des Gesichts zu schliessen, zum grössten Theil oder ganz aus Feuer zu bestehen; betrachten wir sie aber mit der Vernunft, so müssen sie, falls das Feste ohne Erde unmöglich ist, auch Erde haben. Wozu aber sollten sie Wasser und Luft bedürfen? Denn es kann ungereimt erscheinen, dass bei so grossem Feuer Wasser vorhanden sei, und die Luft, wenn sie vorhanden wäre, würde in die Natur des Feuers übergehen. Aber wenn zwei feste Elemente, welche die äussern Glieder einer Proportion bilden, zweier Mittelglieder bedürfen, so fragt sich's, ob dies auch bei natürlichen Dingen ebenso sei; es kann ja einer auch Erde mit Wasser mischen ohne eines Mittelgliedes zu bedürfen. Sagen wir nun: 'in Erde und Wasser sind bereits die andern Elemente mit enthalten', so wird das vielleicht den Anschein der Wahrheit haben; man könnte aber entgegnen: 'jedoch sind die beiden zusammen zum Verbinden nicht tauglich.' Dennoch werden wir sagen, sie sind bereits zusammengebunden dadurch dass jedes von beiden alle enthält. Ferner haben wir zu untersuchen, ob Erde ohne Feuer nicht sichtbar und Feuer ohne Erde nicht fest sei. Wenn dem so wäre, so würde kein Element an sich selbst sein Wesen haben, sondern dann sind alle gemischt und jedes erhält nach dem vorwiegenden Bestandtheil seine Benennung. Sagt man doch auch, die Erde könne nicht ohne Feuchtigkeit bestehen, die Feuchtigkeit des Wassers sei nämlich ein Leim für die Erde. Allein auch dies zugegeben, so bleibt es doch ungereimt zu behaupten, jedes Element sei etwas an sich, und ihm keine besondere Existenz zuzugestehen sondern nur eine in gleichzeitiger Verbindung mit den andern, während auch diese wieder nicht für sich vorhanden wären. Denn wie sollte es eine Natur der Erde und ein Ansichsein der Erde geben, wenn es kein Theilchen giebt, das wirklich Erde ist ohne dass auch Wasser darin wäre zur Verbindung? Was sollte es aber wohl verbinden, wenn es überhaupt keine Grösse giebt, die es mit einem andern Theilchen zu einem Ganzen vereinigt? Wenn es aber ein auch noch so kleines Quantum von Erde an sich selbst giebt, so muss es von Natur Erde auch ohne Wasser geben; oder, wenn dies nicht der Fall ist, so wird es nichts geben was vom Wasser verbunden werden könnte. Wozu sollte

aber die Masse der Erde zu ihrem Sein Luft gebrauchen, da noch Luft bleibt bevor sie sich verändert? Vom Feuer nun ist nicht die Rede behufs der Existenz der Erde, vielmehr damit diese selbst wie auch die andern Dinge sichtbar sei; denn sicherlich ist es doch wohl vernünftig einzuräumen, dass das Gesehenwerden durch das Licht bewirkt wird. Denn dass das Dunkel gesehen werde, lässt sich doch nicht sagen, vielmehr dass es nicht gesehen werde, wie von der Geräuschlosigkeit, dass sie nicht gehört werde. Feuer jedoch braucht nicht in ihr vorhanden zu sein, es genügt das Licht. Wenigstens ist Schnee und eine Anzahl der kältesten Dinge glänzend ohne Feuer, wenn man nicht sagen will, es war darin und färbte es bevor es entwich. Auch hinsichtlich des Wassers kann man zweifeln, ob es nicht Wasser giebt auch ohne dass es von der Erde etwas in sich aufnimmt. Wie soll man aber sagen, dass die Luft, die doch leicht zu zertheilen ist, Erde in sich habe? Und hinsichtlich des Feuers lässt sich zweifeln, ob es der Erde bedarf, da es an sich keine Continuität hat noch die dreifache Dimension. Die Festigkeit aber, die ihm zukommt, nicht mit Rücksicht auf die dreifache Dimension sondern offenbar auf seine Widerstandskraft, warum sollte es diese nicht haben insofern es ein Naturkörper ist? Starrheit freilich kommt allein der Erde zu. So kommt ja auch dem Golde, das doch Wasser ist, die Eigenschaft dicht zu sein zu, nicht durch Hinzutreten von Erde sondern von Dichtigkeit und Verdichtung. Und warum sollte Feuer an sich, da ihm Seele innewohnt, nicht durch die Kraft dieser bestehen? Es giebt nämlich auch feurige Wesen unter den Dämonen. Aber wollen wir an dem Satz rütteln, dass jeder Organismus aus allen Elementen besteht? Ja die Organismen auf der Erde, wird man sagen, aber Erde in den Himmel emporzuheben, sei wider die Natur und widerspreche der von ihr festgesetzten Ordnung; und dass der überaus schnelle Umschwung erdige Körper mit sich herumführe, sei nicht glaublich, sei auch Hinderniss für den leuchtenden Glanz und die weisse Farbe des dortigen Feuers.

7. Besser jedenfalls thut man auf Plato zu hören, der da sagt, dass in der ganzen Welt so etwas Festes, Widerstandsfähiges vorhanden sein müsse, damit die in der Mitte ruhende Erde eine Grundlage und für die auf ihr einherwandelnden Geschöpfe einen Stützpunkt abgebe und die lebenden Wesen auf ihr nothwendig etwas derartig Festes von der Erde, die Erde aber von sich selbst die Eigenschaft hätte zusammenhängend zu sein und von dem Feuer erleuchtet würde. Sie habe

auch Theil am Wasser, damit sie nicht trocken und die Verbindung der Theile nicht gehindert werde. Die Luft erleichtere die Massen der Erde. Ferner sei die Erde mit dem oberen Feuer vermischt nicht im Bestand der Gestirne, sondern da ein jedes in der Welt sich befinde, so habe auch das Feuer Antheil an der Erde, desgleichen die Erde am Feuer und jedes Element an allen andern, nicht als ob das Theilhabende aus beiden zugleich bestehe, aus sich und dem woran es Theil hat, sondern da es auf Grund der in der Welt bestehenden Gemeinschaft ist was es ist, so nehme es das andere nicht selbst sondern etwas von ihm an, z. B. nicht Luft sondern von der Luft die Weichheit und vom Feuer die Helligkeit. Die Mischung endlich gebe alles und mache dann das aus beiden zugleich Bestehende, diese Festigkeit und Dichtigkeit. Dies bezeugt Plato selbst, wenn er sagt: 'ein Licht befestigte Gott an dem zweiten Umkreise von der Erde aus,' womit er die Sonne meint; und an einer andern Stelle nennt er die Sonne ganz hell, desgleichen ganz weiss. Dadurch hält er uns ab, sie für etwas anderes als Feuer zu halten, freilich nicht Feuer von irgendeiner der sonstigen Formen desselben, sondern das Licht, was er von Flamme unterscheidet und nur als angenehm warm bezeichnet. Dieses Licht sei ein Körper und es strahle von ihm das gleichnamige Licht aus, was wir dann als unkörperlich bezeichnen; dies gehe von jenem Lichte aus, indem es von jenem ausstrahle gleichsam wie seine Blüthe und sein Abglanz, und dies sei der eigentliche weisse Körper. Wir aber missverstehen den Ausdruck 'erdig' und während Plato unter 'Erde' nur die Festigkeit versteht, nennen wir eine bestimmte Einheit Erde, da jener doch Unterschiede der Erde annimmt. Wenn nun das so beschaffene Feuer, welches das reinste Licht giebt, sich in der obern Region befindet und seiner Natur gemäss dort seinen Sitz hat, so darf man nicht annehmen, dass die Flamme hier unten sich mit den dortigen Körpern vermischt, sondern indem sie bis zu einer gewissen Höhe enteilt, erlischt sie indem sie auf mehr Licht trifft, und da sie mit Erde emporgestiegen ist, wird sie herabgeworfen, denn sie vermag nicht zu der obern Region hinüberzusteigen, sondern bleibt unterhalb des Mondes stehen. Daher macht sie die dortige Luft dünner und wird, wenn sie bleibt, zu einer sanfter ermattenden Flamme und ihr Leuchten schreitet nicht fort bis zum Glühen sondern nur soweit als sie von dem obern Lichte erleuchtet wird. Das dortige Licht aber zerlegt sich nach gewissen Verhältnissen in den Sternen zur Mannigfaltigkeit und

bringt wie in der Grösse so auch in der Farbe die Verschiedenheit derselben hervor. Auch der übrige Himmel besteht gleichfalls aus solchem Lichte, wird aber wegen der Dünne des Körpers und seiner widerstandslosen Durchsichtigkeit nicht gesehen, wie ja auch die reine Luft nicht gesehen wird, ausserdem noch wegen seiner Entfernung.

8. Wenn nun dieses so beschaffene Licht dort oben an seinem Platze bleibt, das reine an dem reinsten Ort, welch eine Art Abfluss soll dann von ihm stattfinden können? Denn eine solche Natur ist doch an sich nicht zum Herabfliessen geeignet, andererseits giebt es dort nichts, was sie gewaltsam herabstossen könnte. Nun ist aber jeder Körper mit der Seele ein anderer und nicht mehr derselbe wie als er allein war; so auch das dortige, nicht wie es für sich allein ist. Und wenn nun das benachbarte Element sei's Feuer oder Luft wäre, was könnte die Luft thun? Feuer aber würde sich weder zu einer Thätigkeit schicken noch es berühren um eine Wirkung hervorzubringen. Denn es würde sich durch die schnelle Bewegung verändern bevor jenes von ihm afficirt wäre, auch ist es geringer und nicht von gleicher Kraft wie das hier Befindliche. Ferner besteht seine Thätigkeit im Erwärmen; das zu Erwärmende darf aber nicht warm an sich selbst sein, und wenn etwas durch Feuer vernichtet werden soll, so muss es zuvor erwärmt werden und beim Erwärmtwerden seine Natur verlieren. Der Himmel bedarf also keines andern Körpers um zu bleiben, noch auch um den Umschwung naturgemäss zu vollziehen; denn es ist noch nicht gezeigt, dass seine naturgemässe Richtung in gerader Richtung vorsichgeht — naturgemäss müssen nämlich die Himmelskörper entweder bleiben oder kreisen, andere Bewegungen würden nur durch Anwendung von Gewalt möglich sein. Man darf also auch nicht sagen, dass die dortigen Körper der Nahrung bedürfen, noch darf man von den irdischen Dingen auf jene einen Schluss machen, da sie weder dieselbe sie zusammenhaltende Seele haben, noch denselben Ort, noch eine Ursache daselbst vorhanden ist, derentwegen die in stetem Fluss befindlichen zusammengesetzten Dinge hier unten ernährt werden. Wohl aber muss man sagen, dass die Veränderung der hiesigen Körper in diesen selbst liegt, da eine andere Natur sie beherrscht, welche aus Schwäche sie nicht im Sein zu erhalten versteht, sondern im Werden oder Erzeugen die Natur der höheren Stufe nachahmt. Dass sie sich aber nicht durchweg gleichbleibt wie das Intelligible, ist gesagt.

ZWEITES BUCH.

Ueber die Bewegung des Himmels oder Ueber die Kreisbewegung.

1. Warum bewegt sich der Himmel im Kreise? Weil er die Vernunft nachahmt. Und wem kommt die Bewegung zu? der Seele oder dem Leibe? Wie so denn? Der Seele etwa, weil sie in sich selbst ist und immer zu sich selbst zu gehen strebt? oder weil sie ohne zusammenhängend zu sein doch in sich ist? oder indem sie sich bewegt die Bewegung zusammenhält? Aber wenn sie die Bewegung zusammenhält, müsste sie nicht mehr bewegen sondern bewegt haben d. h. vielmehr zum Stehen gebracht haben und nicht immer im Kreise bewegen. Vielleicht steht sie auch selbst still, oder wenn sie sich bewegt, so bewegt sie sich wenigstens nicht örtlich. Wie bewegt sie nun örtlich, wenn sie sich selbst auf eine andere Art bewegt? Nun, vielleicht ist auch die Kreisbewegung keine örtliche. Aber, falls sie dies doch zufällig ist, was für eine ist sie denn? Es ist eine Bewegung, deren Empfindung auf sich selbst zurückgeht, selbstbewusst, lebenerzeugend, nirgends ausserhalb noch anderwärts, da sie alles umfassen muss; denn das leitende Princip im Organismus umfasst ihn und macht ihn zu einer Einheit. Es wird ihn aber nicht lebenerzeugend umfassen, wenn es ruht, noch als etwas körperliches das Innere des Körpers erhalten; denn auch das Leben des Körpers ist Bewegung. Wenn sie nun auch eine örtliche Bewegung hat, wird sie sich bewegen so gut sie kann, und nicht als Seele allein sondern als beseelter Körper, als Organismus. Daher ist ihre Bewegung gemischt aus einer körperlichen und seelischen Bewegung, indem der Körper sich von Natur in gerader Linie bewegt, die Seele aber das zusammenhaltende Band bildet und aus beiden ein sich Bewegendes und Beharrendes entsteht. Wenn man aber die Kreisbewegung für eine Bewegung des Körpers ausgiebt, wie ist das möglich, da jeder Körper wie auch das Feuer sich in gerader Richtung bewegt? Nun, es bewegt sich in gerader Richtung, bis es dahin gelangt wo es seinen Platz hat; denn so wie es seinen Platz empfangen hat, scheint es naturgemäss stille zu stehen und sich dahin zu bewegen wo ihm sein Platz angewiesen ist. Weshalb bleibt es also nicht stehen nach seiner Ankunft? Sicherlich doch, weil das Feuer seine Natur in der Bewegung hat. Bewegt es

sich nun nicht im Kreise, so wird es in gerader Richtung zerstreut werden; es muss sich also im Kreise bewegen. Und dies ist ein Werk der Vorsehung oder vielmehr liegt durch die Vorsehung in ihm, so dass es, wenn es dort oben angekommen, sich aus sich selbst im Kreise bewegt. Oder aber indem das Feuer der geraden Richtung zustrebt und keinen Ort mehr hat, so gleitet es gleichsam aus und kehrt an den Ort um wo es ihm möglich ist; denn es hat keinen Ort nach sich, sein eigener Ort ist ja der äusserste. Es läuft also in dem Ort, den es inne hat, und ist sich selbst sein eigener Ort, nicht um dort oben angekommen stille stehen zu bleiben, sondern um sich zu bewegen. Nun steht im Kreise der Mittelpunkt von Natur still, und wenn auch die äussere Peripherie stehen bliebe, so würde sie ein grosser Mittelpunkt sein. Vielmehr also wird sie sich bei einem lebendigen und naturgemässen Körper um den Mittelpunkt bewegen. Denn so wird dieser sich nach dem Mittelpunkt hinneigen nicht durch Zusammenfallen mit ihm — dadurch würde er den Kreis verlieren — sondern, da er dies nicht kann, durch Herumdrehen um ihn; denn so allein wird er sein Streben erfüllen. Wenn ihn aber die Seele herumführt, so wird er nicht müde werden; denn die Seele zieht ihn nicht, auch widerspricht die Bewegung nicht seiner Natur, denn seine Natur ist das von der Weltseele Angeordnete. Da ferner die Weltseele überall ganz und ungetheilt ist, so giebt sie auch dem Himmel an seinem Theile die Eigenschaft überall zu sein, soweit er es kann; er kann es aber dadurch dass er überallhin mitgeht und mitzieht. Er würde nämlich, wenn die Seele irgendwo stille stünde, dort angekommen auch stille stehn. Nun aber, da sie ganz sich selber angehört, strebt er nach allem. Wie denn? Wird er sie niemals erreichen? Nun eben auf diese Weise erreicht er sie immer, oder vielmehr, indem sie ihn immer zu sich führt, so bewegt sie ihn stets bei dem steten Führen, und da sie ihn nicht anderswohin bewegt sondern nach sich zu demselben Orte, so führt sie ihn nicht in gerader Richtung sondern im Kreise und verleiht ihm, wohin er auch kommt, sie dort zu haben. Wenn sie stille stünde, etwa da befindlich wo alles stille steht, so wird er auch stille stehen. Wenn sie aber nicht allein dort an irgendeinem Orte ist, so wird er sich überall bewegen und zwar nicht nach aussen hin, im Kreise also.

2. Wie bewegen sich nun die andern Dinge? Von ihnen ist ja nicht jedes das Ganze sondern nur ein Theil und beschränkt auf einen besondern Ort. Jenes aber ist das Ganze

und gleichsam der Ort als solcher, und nichts ist ihm hinderlich, es ist selbst das All. Und wie bewegen sich die Menschen? Nun, soweit sie in Abhängigkeit stehen vom All, sind sie ein Theil; soweit ihnen das Ich zukommt, bilden sie ein eigenes Ganzes. Wenn nun der Himmel überall wo er ist die Seele hat, was braucht er herumzugehen? Doch wohl weil sie nicht ausschliesslich an jenem bestimmten Orte ist. Erstreckt sich aber ihre Kraft um ihre Mitte, so entsteht auch auf diese Weise eine Kreisbewegung. Mitte darf man aber nicht in gleicher Weise vom Körper und von der Natur der Seele verstehen, sondern dort ist die Mitte der Punkt von wo aus die andere kommt, für den Körper etwas örtliches. Mitte ist also im Sinne einer Analogie zu nehmen. Wie dort, so muss auch hier eine Mitte sein, was eigentlich allein die Mitte eines kugelförmigen Körpers ist. Denn wie jenes sich um sich selbst bewegt, so auch dieser. Wenn also die Seele um Gott herumläuft, so umfasst sie ihn mit Liebe und hält sich soweit ihr möglich um ihn auf; denn an ihm hängt alles. Da sie nun nicht mit ihm sein kann, so ist sie um ihn. Warum nun nicht alle so? Aber doch eine jede da wo sie ist so. Warum nun nicht auch unsere Körper so? Weil die Bewegung in gerader Linie uns anhaftet und die Triebe auf anderes gehen und das Kugelförmige an uns sich nicht leicht bewegt; denn es ist erdig, dort aber geht es als dünn und leicht beweglich mit. Weshalb sollte es auch wohl stille stehen, wenn sich die Seele in irgendwelcher Richtung bewegt? Vielleicht thut auch bei uns der die Seele umgebende Geist dasselbe. Denn wenn Gott in allem ist, so muss die Seele, die sich mit ihm vereinigen will, sich um ihn herumbewegen, da er nicht an einem bestimmten Orte ist. Und auch Plato giebt den Gestirnen nicht bloss die Kugelbewegung mit dem Weltall, sondern auch jedem einzelnen die Bewegung um seinen eigenen Mittelpunkt. Denn indem ein jedes da wo es ist Gott umfasst, so geräth es in Entzücken nicht in Folge einer vernünftigen Ueberlegung sondern in Folge einer Naturnothwendigkeit.

3. Es mag aber auch so sein: die Seele ist einerseits die niedrigste Kraft, die von der Erde ausgeht und sich durch das All verbreitet, andererseits aber, zum Wahrnehmen geschaffen und mit der Vorstellungen bildenden Vernunft ausgerüstet, hält sie sich nach oben in den Sphären, regiert auch die niedere und theilt ihr von ihrer Kraft mit um sie lebenskräftiger zu machen. Sie wird nun im Kreise bewegt von ihr, die alles umfasst und allem anhaftet, was von ihr zu den Sphären

emporgeeilt ist. Indem sie nun jene im Kreise umfasst, wendet sie sich hinneigend ihr zu, und diese ihre Hinneigung setzt den Körper, mit dem sie verflochten ist, in Bewegung. Denn wenn ein Theil in einer Kugel sich irgendwie bewegt und zwar bleibend bewegt, erschüttert er das worin er ist und die Kugel erhält Bewegung. Ebenso findet bei unsern Körpern, wenn die Seele sich in ihrer besondern Weise bewegt, wie bei der Freude und dem Erscheinen des Guten, auch eine örtliche Bewegung des Körpers statt. Da nun die Seele sich dort im Guten befindet und zum Wahrnehmen geschickter geworden ist, so bewegt sie sich hin zum Guten und bringt den Körper dort seiner Natur gemäss örtlich in Bewegung. Und indem ihrerseits auch die wahrnehmende Seele von dem Höheren aus das Gute und ihr Wesen empfängt, so folgt sie ihm freudig nach, und da es überall ist, so bewegt sie sich überallhin mit. Die Vernunft aber bewegt sich keineswegs, sie steht still und bewegt sich, um sich selbst nämlich. So steht also auch das All, indem es sich im Kreise bewegt, zugleich still.

DRITTES BUCH.

Ob die Gestirne eine bestimmte Wirkung ausüben.

1. Dass die Bewegung der Gestirne hinsichtlich des Einzelnen das Zukünftige andeutet, aber nicht selbst alles hervorbringt, wie die meisten meinen, ist bereits früher bei andern Untersuchungen gesagt, und unsere Untersuchung bot einige Beweisgründe dar. Es soll aber jetzt genauer und ausführlicher dargethan werden, denn es ist keine Kleinigkeit, die Sache so oder so anzusehen. Man sagt nun, die Planeten brächten durch ihre Bewegung unter anderen nicht nur Armuth, Reichthum, Gesundheit, Krankheit, sondern auch Hässlichkeit und Schönheit hervor, und was das Wichtigste ist, auch Laster und Tugenden und die daraus entspringenden Handlungen in einzelnen Zeiten, gleichsam wie erzürnt gegen die Menschen; woraus denn folgt, dass die Menschen selbst kein Unrecht thun, da sie so wie sie eben sind von ihnen gemacht sind. Auch die sogenannten Güter sollen sie geben, nicht aus Wohlgefallen an den Empfängern sondern indem sie selbst an den einzelnen Punkten ihrer Bahn einen wid-

rigen oder angenehmen Einfluss erleiden und ebenso in ihren Gesinnungen sich ändern, je nachdem sie in der rechten Bahn oder in der Abweichung sich befinden. Was aber das Merkwürdigste ist, während sie die einen von ihnen als schlecht, die andern als gut bezeichnen, sollen dennoch die angeblich schlechten unter ihnen Gutes geben und die guten schlecht werden. Ferner sollen sie einander zugewandt dies, von einander abgewandt jenes hervorbringen, als ob sie sich nicht gleich blieben, sondern zugewandt so, abgewandt aber anders wären; und zwar soll ein Stern diesem zugewandt gut sein, einem andern dagegen, sich ändern; und er soll verschieden sein, je nachdem sein Aspect sich in dieser oder jener Stellung befindet. Von allen zugleich werde die Mischung eine andere, wie eine Mischung aus verschiedenen Flüssigkeiten etwas anderes ist als das Zusammengemischte in seinen Theilen. Solchen also und ähnlichen Ansichten gegenüber gebührt es sich, über jeden einzelnen Punkt eine sorgfältige Betrachtung anzustellen. Ein passender Ausgangspunkt dürfte folgender sein.

2. Soll man diese sich bewegenden Körper für beseelt oder unbeseelt halten? Wenn sie nämlich unbeseelt sind, so bieten sie nichts als nur Wärme oder Kälte dar, wenn wir überhaupt von den Gestirnen einige kalt nennen wollen. Dann wird sich ihre Mittheilung auf die Natur unserer Körper beschränken, indem offenbar ein körperlicher Einfluss auf uns ausgeübt wird, dergestalt zwar dass die Veränderung der Körper nicht einmal eine beträchtliche sein wird; denn einmal ist der Abfluss der einzelnen Sterne derselbe, andererseits fliessen ihre Wirkungen auf Erden zusammen, so dass nur örtliche Verschiedenheiten stattfinden können, je nach der Nähe oder Ferne eines Gegenstandes, indem auch das Kalte in gleicher Weise eine Verschiedenheit veranlasst. Wie aber wollen sie Gelehrte und Ungelehrte hervorbringen, die einen zu Grammatikern, andere zu Rhetoren, wieder andere zu Citherspielern und was es sonst für Künstler giebt, ferner zu Reichen oder Armen machen? und wie die andern Dinge, die nicht aus einer Mischung von Körpern die Ursache ihres Entstehens haben? z. B. diesen bestimmten Bruder und Vater und Sohn und Weib, sich jetzt im Glücke zu befinden, Heerführer oder König zn werden. Wenn sie aber beseelt sind und mit Willen handeln, was ist ihnen von uns widerfahren, dass sie uns absichtlich Böses thun, zumal sie sich an einem göttlichen Orte befinden und selbst göttlich sind? Denn dasjenige, wodurch Menschen böse werden, ist doch nicht für sie vorhanden,

und überhaupt widerfährt ihnen nichts gutes oder böses, mag es uns gut oder schlecht gehen.

3. Aber sie thun dies nicht freiwillig sondern gezwungen durch ihre Oerter und ihre Stellungen. Allein wenn sie es gezwungen thun, so müssten sie doch wohl alle dasselbe thun, sobald sie an dieselben Oerter und in dieselben Stellungen gelangen. So aber, was erleidet gerade dieser Stern besonders, wenn er bald an diesem bald an jenem Abschnitt des Thierkreises vorbeigeht? Denn er tritt ja nicht einmal in das Sternbild selbst ein, sondern er befindet sich unter demselben in sehr grosser Entfernung, und wo er sich auch befinden mag, befindet er sich am Himmel. Denn es ist lächerlich, dass ein Stern nach jedem einzelnen Sternbild, an dem er vorbeigeht, bald diese bald jene Beschaffenheit annimmt, bald dieses bald jenes giebt, dass er bei seinem Aufgange, bei seinem Eintritt ins Centrum, bei seinem Untergange jedesmal ein anderer wird. Denn er freut sich doch nicht das eine Mal, wenn er im Centrum ist, noch betrübt er sich das andere Mal beim Untergange oder wird träge, noch geräth wieder ein anderer bei seinem Aufgange in Zorn, besänftigt sich dagegen bei seinem Untergange, noch kann ein anderer von ihnen bei seinem Niedergange besser sein. Denn es ist ja stets jeder einzelne Stern, wenn er für das eine Sternbild im Centrum ist, für das andere im Niedergange und umgekehrt, und er kann doch nicht in derselben Zeit sich freuen und betrübt sein, zornig und sanft sein. Aber zu sagen, dass die einen sich freuen, wenn sie untergehen, die andern, wenn sie im Aufgange begriffen sind, wie sollte das nicht ungereimt sein? Dann tritt ja der Fall ein, dass sie zugleich betrübt sind und sich freuen. Warum soll ferner ihre Trauer uns Böses zufügen? Ueberhaupt darf man nicht zugeben, dass sie sich betrüben oder zu einer gewissen Zeit sich freuen, sondern sie sind stets in heiterer Stimmung, froh über die Güter, die sie haben und die sie sehen. Denn das Leben eines jeden bezieht sich für einen jeden auf sich selbst und in seiner Thätigkeit liegt sein Wohlsein. Dies aber steht in keiner Beziehung zu uns. Und gerade die Organismen, die mit uns nichts gemein haben, können nur zufällig, durchaus nicht principiell eine Thätigkeit auf uns ausüben, wenn ihnen wie den Vögeln zufällig das Vorbedeuten zukommt.

4. Auch jenes ist ungereimt, dass dieser eine Stern beim Anblick eines andern sich freue, ein anderer dagegen beim Anblick desselben umgekehrt Trauer empfinde. Denn was

für eine Feindschaft besteht zwischen ihnen oder worüber? Warum soll er anders gestimmt sein bei einem Anblick in Dreiecksstellung, wieder anders bei einem Anblick in entgegengesetzter oder in Vierecksstellung? Weshalb hat er einen Anblick in dieser Stellung, in dem nächsten Sternbild dagegen, wo er doch näher steht, nicht? Ueberhaupt aber, welches soll denn die Art des Einflusses sein, den die Sterne ausüben sollen? Und wie soll jeder eine für sich bestehende Thätigkeit haben, dann wieder alle zusammen eine andere Gesammtthätigkeit? Denn sie üben doch nicht auf Grund gegenseitiger Verabredung einen beschlossenen Einfluss auf uns aus, derart dass jeder seinen besonderen Einfluss in etwas beschränkt; ebensowenig hindert ein Stern den andern unter Anwendung von Gewalt an der Mittheilung seines Einflusses, noch überlässt der eine dem andern auf friedlichem Wege seinen Platz zur Wirksamkeit. Dass aber der eine sich freue, wenn er in den Bezirk des andern eintritt, umgekehrt der andere sich nicht freue, wenn er in den Bezirk des ersten eintritt: ist das nicht gerade so wie wenn einer ein Freundespaar aufstellt und dann sagt, der eine liebe den andern, umgekehrt aber hasse der andere den ersten?

5. Wenn sie aber sagen, dass ein kalter von ihnen, noch in weiter Entfernung von uns befindlich, vielmehr für uns gut sei, indem sie in die Kälte seinen bösen Einfluss auf uns setzen: so müsste doch in den entgegengesetzten Sternbildern etwas gutes für uns sein; oder dass beide gefährlich werden, wenn der kalte dem warmen gegenüber getreten ist: so müsste doch eine Mischung stattfinden; oder dass der eine sich über den Tag freue und durch Erwärmung gut werde, der andere dagegen, der feuriger Natur ist, sich über die Nacht freue: als ob es nicht stets für sie Tag wäre, ich meine Licht, oder der eine von der Nacht betroffen würde, da er doch weit oberhalb des Schattens der Erde sich befindet. Dass aber der Mond in vollem Lichte bei seinem Zusammengehn mit einem andern Sterne gut sei, bei abnehmendem Lichte schlecht, davon müsste, wenn man überhaupt etwas derartiges zugeben will, gerade das Gegentheil wahr sein. Denn wenn der Mond für uns voll ist, so muss er für jenen, der oberhalb steht, auf seiner andern Halbkugel unerleuchtet sein, wenn er aber für uns abnimmt, für jenen im vollen Lichte stehen, so dass er bei abnehmendem Lichte auf jenen die entgegengesetzte Wirkung ausübt, da er ihn mit vollem Lichte sieht. Für ihn selbst nun macht sein jeweiliger Zustand wohl keinen Unterschied, da er die eine

Hälfte immer erleuchtet hat; für den andern Stern indessen möchte es etwas ausmachen, da er erwärmt wird, wie sie sagen. Aber er wird doch wohl erwärmt, wenn der Mond für uns unerleuchtet ist, denn für den andern Stern, für welchen er gut ist, erscheint er dann gerade voll, wenn er für uns unerleuchtet ist. Allein das Unerleuchtetsein des Mondes für uns kann nur für die Dinge auf Erden von Einfluss sein, das Obere beeinträchtigt es nicht. Wenn aber jener in Folge seiner Entfernung den Mond nicht unterstützt, so scheint es schlechter um ihn zu stehen; ist er dagegen voll, so genügt er für das Irdische, auch wenn jener fern steht. Ist er aber im Verhältniss zu dem feurigen Planeten unerleuchtet, so scheint er für uns gut zu sein; denn die Kraft jenes ist an und für sich ausreichend, da er feuriger ist als im Verhältniss zu jenem. Von den Körpern beseelter Wesen aber, die dort herniederwandeln, sind die einen mehr oder weniger warm als die andern, kalt ist keiner; das bezeugt der Ort. Der sogenannte Juppiter ist gut mit Feuer gemischt, ebenso der Morgenstern. Deshalb scheinen sie auch in Folge ihrer Aehnlichkeit zum sogenannten Feuerstern durch ihre Mischung in gleichem Verhältniss zu stehen, zum Saturn aber feindlich durch ihre Entfernung. Merkur ist indifferent, da er, wie es scheint, allen ähnlich ist. Alle aber hängen eng zusammen mit dem Weltall; daher sind ihre Beziehungen der Art wie es das Interesse des Weltalls bedingt, wie man dies bei den einzelnen Theilen eines jeden Organismus sehen kann. Denn seinetwegen sind sie hauptsächlich vorhanden, wie z. B. die Galle sowohl für den ganzen Organismus als für ihre nächste Umgebung; denn es liegt ihr ob einerseits den Zorn zu erregen, andererseits das Ganze wie ihre Umgebung vor Uebermuth zu bewahren. So bedurfte es auch im Weltall etwas derartiges, was zu dem Angenehmen und Sanften eine Ergänzung bildet. Alles aber muss nach der unvernünftigen Seite seiner Existenz hin in Sympathie zu einander stehn, denn so kommt ein Ganzes und eine Harmonie zu Stande. Wie sollen daher die Gestirne auf Grund einer Analogie nicht Vorzeichen sein können?

6. Anzunehmen aber, dass Mars und Venus in der und der bestimmten Stellung Ehebruch veranlassen, als ob sie in der Sinnlichkeit der Menschen die Befriedigung eines gegenseitigen Bedürfnisses fänden, ist das nicht garzu unvernünftig? Und dass ihr gegenseitiger Anblick, wenn sie sich so und so ansehen, ein angenehmer sei, ihnen aber keinerlei Grenze gezogen sei, wie soll das einer fassen? Und wenn sie, da zahl-

lose Myriaden lebender Wesen entstehen und existiren, für ein jedes derselben unablässig thätig sind und ihnen alles nach ihrer Ueberzeugung zutheilen, sie reich, arm, zügellos machen und die Thätigkeiten aller einzelnen zu Stande bringen: was führen sie da für ein Leben? oder wie ist es möglich so vielerlei zu vollführen? Dass sie aber das Aufsteigen von Sternbildern abwarten um zu handeln und dass die Theile des Gestirns, mit welchen es auftaucht, ebensoviele Jahre des wiederkehrenden Aufsteigens bedeuten und dass sie es gleichsam an den Fingern abrechnen, wenn sie handeln sollen, es aber nicht dürfen vor diesen Zeiten, überhaupt dass man die Entscheidung über die Weltordnung keiner einheitlichen Macht zuschreibt sondern das alles den Gestirnen überlässt, als ob nicht das Eine, von welchem das Weltall abhängt, an der Spitze stünde, das da einem jeden verleiht nach seiner Art das Seinige zu vollenden und in Uebereinstimmung mit ihm selbst in seiner Weise thätig zu sein: das kann nur derjenige behaupten, der die Natur der Welt verneint und nicht kennt, welche ein Princip hat und eine erste sich über alles erstreckende Ursache.

7. Aber wenn die Gestirne das Zukünftige andeuten, wie wir ja auch vielen andern Dingen die Eigenschaft einer Vorbedeutung des Zukünftigen beilegen, welches ist da die wirkende Ursache? und wie kommt die Ordnung zu Stande? denn es könnte nicht vorweg angedeutet werden, wenn nicht alles in bestimmter Ordnung geschähe. So mögen denn die Sterne gleichsam Buchstaben am Himmel sein, die stets geschrieben werden oder vielmehr geschrieben sind und sich bewegen, die zwar auch noch ein anderes Werk verrichten, dem sich jedoch die von ihnen ausgehende Wirkung anpasst, wie man auf Grund eines Princips in einem Organismus von einem Theile aus den andern erkennen kann. So kann man ja auch den Charakter jemandes erkennen, wenn man auf seine Augen oder einen andern Theil seines Leibes sieht, sowie seine Gefahren und Rettungen. Wie nun jenes Theile [der Körper] sind, so sind auch wir Theile [des Weltalls], und die einen sind für die andern vorhanden. Es ist aber alles voll von Vorzeichen, und ein Weiser ist wer aus anderem anderes erkennt. Vieles freilich, was für gewöhnlich geschieht, wird von allen erkannt. Welches ist nun die eine gemeinsame Ordnung? Denn so kommt auch in die Weissagung durch Vögel und andere Thiere, von denen wir in den einzelnen Fällen Vorbedeutungen entnehmen, etwas Vernünftiges. Alles muss miteinander in Zusammenhang stehen und es findet nicht bloss in jedem ein-

zelnen wohlgegliederten Organismus eine Uebereinstimmung und Harmonie statt, sondern noch vielmehr und früher im Weltall, und ein Princip muss den vielgliedrigen Organismus zu einem einheitlichen und zwar zu einem einheitlichen aus allen Theilen gestalten; und wie in jeder Einheit die Theile jeder eine bestimmte Aufgabe empfangen haben, so müssen auch im All die einzelnen Theile jeder ihre bestimmten Aufgaben haben und zwar noch mehr als jene, insofern sie nicht bloss Theile sondern auch Ganze und von grösserem Umfange sind. So geht denn jedes einzelne, das seine besondere Aufgabe erfüllt, aus einem Princip hervor und eins begegnet dem andern; denn es ist nicht vom Ganzen getrennt, und so ist es denn auch leidend und thätig durch anderes, und wiederum tritt ein anderes heran und erfreut oder betrübt es. Doch geht es nicht zufällig oder aufs gerathewohl hervor, denn aus ihm resultirt wieder ein anderes u. s. f. eins nach dem andern in naturgemässem Verlaufe.

8. Nun kann die Seele, indem sie sich anschickt ihre Aufgabe zu verrichten — die Seele bewirkt nämlich alles, insoweit sie den Rang eines Princips einnimmt — sowohl auf gerader Bahn wandeln als auch sich ablenken lassen, und es folgt jeder That im Weltall das Gericht, wenn anders es nicht aufgelöst werden soll. Es bleibt aber stets, indem das Ganze aufrecht erhalten wird durch die Ordnung und Kraft des herrschenden Princips, und die dazu mitwirkenden Gestirne, die als nicht unbedeutende Theile des Himmels eine grosse Zierde für das Ganze bilden, dienen auch für das Vorbedeuten. Sie deuten nun alles im voraus an, was in der sinnlichen Welt vor sich geht, sie verrichten aber anderes, was alles sie offenbar verrichten. Wir aber verrichten unserer Natur gemäss die Werke der Seele, so lange wir nicht in der Menge des Alls hinfällig und nichtig geworden sind; sind wir aber gefallen, so leiden wir als Strafe den Fall selbst und den Aufenthalt in einem schlechteren Theile für die Zukunft. Reichthum und Armuth nun haben wir durch das zufällige Zusammentreffen äusserer Umstände. Tugenden aber und Laster? Tugenden durch die ursprüngliche Beschaffenheit unserer Seele, Laster durch das Zusammentreffen der Seele mit äussern Umständen. Doch hierüber ist anderswo gesprochen.

9. Jetzt kommt uns die Spindel ins Gedächtniss, welche bei den Leuten der Vorzeit die Musen zuspinnen, die aber dem Plato das schweifende und das nicht schweifende Element des Umschwungs ist. Die Moiren und die Nothwendigkeit als

ihre Mutter drehen sie und spinnen bei dem Entstehen eines jeden ihm den Lebensfaden zu, und durch sie tritt das Erzeugte in das Werden ein. Im Timäus giebt der schaffende Gott das Princip der Seele, die sich bewegenden Götter aber die gewaltigen und nothwendigen Leidenschaften: Zorn, Begierde, Freude, Trauer und überhaupt eine andere Form der Seele, von der eben diese Affecte ausgehen. Denn diese Darstellung setzt uns mit den Gestirnen in Verbindung, indem wir von ihnen die Seele empfangen, und unterwerfen uns bei unserer Ankunft in dieser Welt der Nothwendigkeit. Auch die Charakteranlage geht von ihnen aus und dem Charakter entsprechend dann Thaten und Leiden, in Folge eines leidentlichen Zustandes der Seele. Was sind wir demnach im übrigen? Doch wohl, was wir in Wahrheit sind als wir selbst, da uns ja die Natur verliehen hat über die Affecte Herr zu werden. Denn obgleich wir in diesen Leiden durch die Natur des Leibes eingeengt sind, hat uns Gott immerhin die keinem Herrn unterworfene Tugend gegeben. Denn nicht, wenn wir der Ruhe pflegen, bedürfen wir der Tugend, sondern wenn Gefahr droht, ohne den Beistand der Tugend in Leiden zu gerathen. Deshalb müssen wir auch von hier fliehen und uns trennen von dem, was uns durch die Geburt anhaftet, und nicht der zusammengesetzte beseelte Leib bloss sein, in welchem mehr die Natur des Leibes, die nur eine Spur der Seele empfangen, die Oberhand hat, so dass das gemeinschaftliche Leben mehr dem Leibe zukommt; denn leiblich ist alles, was diesem Leben eignet. Dem andern ausserhalb des Leibes befindlichen Leben aber kommt die Richtung nach oben zu, sowie das Schöne und Göttliche, dessen niemand habhaft wird ausser wenn er sich des höheren Seelenlebens dazu bedient, um jenes zu sein und ihm gemäss in ein beschauliches Leben sich zu vertiefen; oder aber er geht dieser Seele verlustig und lebt in Abhängigkeit von einem blinden Schicksal, und hier deuten ihm die Sterne nicht bloss an, sondern er wird selbst gleichsam ein Theil und folgt dem Ganzen, dessen Theil er ist. Denn jeder ist ein Doppelwesen, einmal das zusammengesetzte Etwas und dann er selbst. So ist auch die ganze Welt einmal das aus dem Leibe und einer an den Leib gebundenen Seele bestehende Wesen, dann aber die Weltseele, die nicht im Körper ist, die aber der an den Körper gebundenen ihre Spuren einstrahlt. Auch die Sonne und die andern Gestirne sind in dieser Weise gedoppelt. Und der andern Seele, der reinen, geben sie nichts schlechtes, sondern was von ihnen aus für das Ganze geschieht, insofern

sie ein Theil des Ganzen und beseelter Körper sind, das giebt der Leib als einen Theil dem Theile von dem Willen des Sterns und seiner eigentlichen Seele, die nach dem Besten blickt. Ihm folgt aber das andere, oder vielmehr nicht ihm sondern dem, was um ihn her ist, wie wenn vom Feuer Wärme in das Ganze geht und wenn etwas von der einen Seele zu der andern. ihr verwandten übergeht; das Widerwärtige indessen kommt von der Mischung. Die gemischte nämlich ist die Natur dieses Weltalls, und wenn jemand die trennbare Seele von ihm trennen wollte, so ist der Rest nicht gross. Ein Gott ist es, wenn jene mitgerechnet wird, der Rest aber, sagt Plato, ein grosser Dämon und die Affectionen in ihm sind dämonische.

10. Steht es so, dann muss man auch jetzt die Vorbedeutungen zugeben, nicht aber die Einwirkungen schlechthin, auch darf man ihnen in ihrer Gesammtheit dieselben nicht beilegen, sondern nur was davon Affectionen des Weltalls sind und dem, was in ihnen das Uebrige ist. Und die Seele, das muss man einräumen, brachte vor ihrem Eintritt in das Werden etwas von sich selbst mit; denn sie würde nicht in den Körper gekommen sein, wenn sie nicht eine grosse Anlage afficirt zu werden gehabt hätte. Auch Glücksfälle muss man einräumen, wenn sie in den Körper eingeht, weil sie eben gemäss dem Umschwunge eintritt. Endlich ist einzuräumen, dass der Umschwung vor sich geht, indem er selbst dazu beiträgt und von sich aus erfüllt was das All zu Stande bringen muss, indem jedes der in ihm befindlichen Dinge den Rang von Theilen erhalten hat.

11. Auch jenes muss man bedenken, dass das von jenen Ausgehende nicht in derselben Beschaffenheit an die Empfänger übergeht, wie es von jenen kommt. So bewirkt die Liebesneigung, wenn sie in dem Geliebten schwach geworden ist, eine nicht eben gar schöne Liebe, so bringt der Muth bei dem, welcher ihn nicht in dem Masse um tapfer zu sein empfangen hat, Heftigkeit oder Muthlosigkeit hervor, so bewirkt die Ehrliebe und das Streben nach dem Schönen ein Verlangen nach dem was schön scheint, so ein Defect des Geistes Verschlagenheit; denn die Verschlagenheit will Geist sein, ohne doch erlangen zu können wonach sie strebt. Jedes einzelne hiervon wird also schlecht in uns, während es das dort nicht ist; ja auch das Angekommene, obwohl nicht mehr jenes, bleibt nicht einmal das als welches es gekommen ist, vermischt mit dem Körper und der Materie und untereinander.

12. Uebrigens fällt dasjenige, was von den Sternen aus-

geht, in Eins zusammen und jedes von den entstehenden Dingen bekommt etwas von dieser Mischung, so dass es das was es ist und ein Ding mit bestimmter Qualität wird. Denn es bringt nicht das Pferd hervor, sondern giebt dem Pferde etwas. Denn das Pferd stammt vom Pferde und der Mensch vom Menschen. Die Sonne wirkt nur mit bei der Bildung; er aber stammt aus dem Begriff des Menschen. Aber es schaden und nützen ihm manchmal die äussern Umstände, denn gleich dem Vater tragen sie oft zum Bessern, manchmal auch zum Schlechtern bei. Allein sie bringen ihn aus dem Substrat nicht heraus, ja manchmal behält auch die Materie die Oberhand, nicht die Natur, so dass das Ding nicht vollständig wird, weil die Form den kürzern zieht.

13. Man muss also das Irdische, da ja das eine von dem Umschwung ausgeht, das andere nicht, trennen und unterscheiden und sagen, woher jedes einzelne im Ganzen stammt. Das Princip ist folgendes: da die Seele dieses Weltall nach der Vernunft leitet, wie auch bei jedem einzelnen Organismus das in ihm vorhandene Princip, von welchem alle Theile des Organismus gebildet und mit dem Ganzen, dessen Theile sie sind, in Zusammenhang gebracht werden, so ist im Ganzen alles, in den Theilen aber nur soviel als jedes einzelne ist. Was aber von aussen her herantritt, ist theilweis dem Willen der Natur entgegengesetzt, theilweis auch in Uebereinstimmung mit ihm. Mit dem Ganzen aber steht alles als Theil desselben durchaus im Zusammenhang, indem es die Natur empfangen hat, die es hat, und mit dem ihm immerhin eigenthümlichen Leben zum Gesammtleben des Weltalls beiträgt. Das Unbeseelte nun in der Welt ist durchaus Werkzeug und gleichsam nach aussen hinausgestossen zum Thun. Das Beseelte dagegen hat theils das Bewegtwerden in unbestimmter Weise an sich, wie die Pferde vor dem Wagen bevor der Wagenlenker ihnen die Richtung ihres Laufes bestimmt hat, da es nämlich durch einen Stoss getrieben wird; die Natur des vernünftigen Organismus aber hat von sich selbst den Wagenlenker, und wenn sie einen kundigen hat, so bewegt sie sich in gerader Bahn und nicht wie es manchmal der Zufall mit sich bringt. Beide indessen befinden sich innerhalb des Alls und tragen zur Vollendung des Ganzen bei. Und das Grössere und Würdigere von ihnen thut vieles und grosses und trägt mit zum Leben des Ganzen bei, so zwar dass es mehr eine thätige als eine leidentliche Stellung einnimmt; das Leidende aber hat fortwährend nur eine kleine Macht zum Wirken; anderes liegt

zwischen diesen, indem es von andern aus leidet, aber auch vieles thut und bei vielen Dingen in sich ein Princip zu Thaten und Wirkungen hat. So wird das All zu einem vollendeten Leben dadurch dass das Beste das Beste bewirkt, insoweit das Beste in jedem Einzelnen ist; und dies muss man dem leitenden Princip beigesellen, wie die Soldaten dem Feldherrn, welche ja, wie man sagt, dem Zeus folgen, der der vernünftigen Natur zustrebt. Was aber eine niedrigere Natur hat, nimmt im Ganzen den zweiten Rang ein, wie auch in uns die Seelenkräfte zweiten Grades; und das übrige rangirt nach dem Verhältniss der Theile in uns, denn es ist ja auch bei uns nicht alles gleich. Alle Organismen nun sind gemäss der Gesammtvernunft des Weltalls, ebenso alle Organismen am Himmel und so viele ihrer im All vertheilt sind; auch hat keiner der Theile, auch ein grosser nicht, Macht eine Aenderung der Gattungsbegriffe oder der nach diesen Gattungsbegriffen gewordenen Dinge hervorzubringen. Eine Aenderung nach beiden Seiten hin, nach dem Schlechtern und Bessern, kann er freilich wohl hervorbringen, aber sie nicht aus ihrer eigenen Natur herausdrängen. Das Schlechtere bringt er hervor, indem er körperliche Schwäche veranlasst oder für die Seele, die mitleidet und von ihm nach unten gezogen worden, durch einen zufälligen Umstand Ursache zur Schlechtigkeit wird oder, wenn der Körper schlecht zusammengesetzt ist, sie hindert die ihr entsprechende Thätigkeit durch denselben zu verrichten, wie z. B. wenn eine Lyra nicht so gestimmt ist, dass sie zur Hervorbringung musikalischer Töne die Harmonie in ihrer Genauigkeit aufnehmen kann.

14. Wie steht es aber mit Armuth, Reichthum, Ruhm, Herrschaft? Nun, wenn der Reichthum von den Vätern ausgeht, so deuten die Sterne den Reichen bloss an, wie sie auch als edelgeboren denjenigen bloss anzeigen, der in Folge seiner Abstammung von eben solchen Vorfahren seine Berühmtheit hat. Wenn er den Reichthum aber in Folge seiner Tüchtigkeit hat und der Körper dazu mitwirkt, so möchten wohl diejenigen dazu beitragen, welche die Stärke des Körpers hervorgebracht haben, zuerst die Eltern, sodann, wenn etwa einer die Mitwirkung der Oertlichkeiten erlangt hat, die Einflüsse des Himmels und der Erde; entsteht die Tugend ohne Mitwirkung des Körpers, so muss man ihr allein das meiste zuschreiben, auch das was sie göttliches von den vergeltenden [Göttern] empfangen hat. Wenn die Geber gut waren, so muss man auch in diesem Falle die Ursache auf die Tugend zurückführen; waren sie schlecht, doch so dass sie auf gerechte Weise gaben, so

ist anzunehmen, es sei dies durch die Wirksamkeit des in ihnen vorhandenen Besten geschehen. Ist der reich Gewordene schlecht, so hat man vor allem die Schlechtigkeit und die etwaige Ursache der Schlechtigkeit als Ursache anzusehn, man muss aber auch die Geber dazunehmen, die in gleichem Grade mitschuldig sind. Wenn er durch Arbeit reich geworden ist, z. B. durch Landbau, so ist die Ursache auf den Landmann zurückzuführen, als Mitursache jedoch die äussern Umstände hinzuzunehmen. Wenn er einen Schatz gefunden hat, so ist anzunehmen, dass etwas aus dem Weltganzen dazu beigetragen hat; ist dies der Fall, so wird es angedeutet, denn alle Dinge entsprechen sich einander durchaus, folglich werden sie auch durchaus durch Vorzeichen angedeutet. Wenn jemand seinen Reichthum verloren hat und zwar durch Beraubung, so ist die Ursache auf den Räuber und auf jenen selbst zurückzuführen; verlor er ihn im Meere, so sind die Umstände schuld. Der Ruhm wird entweder auf gerechte oder ungerechte Weise erworben: wenn gerecht, so sind seine Verdienste und die bessere Meinung der Urtheilenden die Ursache; wenn ungerecht, so geht er auf die Ungerechtigkeit derer, die ihn ehren, zurück. Bezüglich der Herrschaft gilt dasselbe Verhältniss, sie ist entweder gerecht oder ungerecht: im ersteren Falle geht sie auf die bessere Einsicht derer, die ihn wählten, zurück; im andern Falle auf ihn selbst, indem er sich dieselbe verschafft hat durch eine Zusammenrottung seiner Freunde oder sonst irgendwie. Beim Heirathen ist der Wille im Spiel oder auch der Zufall und das Zusammentreffen allgemeiner Umstände. Das Erzeugen von Kindern steht damit im Zusammenhang, und entweder hat sich das Kind dem Gattungsbegriff gemäss gebildet ohne irgend ein Hinderniss, oder es ging mit ihm minder gut in Folge eines innerlich vorhandenen Hindernisses, entweder auf Seiten der Schwangern selbst oder zufolge den atmosphärischen Zuständen, die eben zu dieser Schwangerschaft nicht passten.

15. Plato aber, der von dem Umschwung der Spindel Loose und mitwirkende Willenäusserungen aufstellt, verlegt später dieselben in die Spindel als das Gewählte gänzlich vollendend, da auch der Dämon zu ihrer Vollendung mitwirkt. Aber welches sind die Loose? Etwa das Geborenwerden bei einer solchen Lage des Weltalls, wie es sich damals verhielt als sie in den Körper eintraten, und das Hineingehen in diesen bestimmten Körper und von solchen Eltern und an einem solchen Orte geboren zu werden und überhaupt, wie wir sagten, die äussern Umstände? Es ergiebt sich aber im einzelnen wie

im ganzen alles als zugleich geschehend und gleichsam zusammengesponnen durch die eine der sogenannten Moiren; Lachesis giebt die Loose, und die Ereignisse im einzelnen muss ganz nothwendig Atropos herbeiführen. Von den Menschen aber werden die einen geboren von dem, was aus dem All kommt, und von den äussern Verhältnissen gleichsam wie verzaubert: sie sind wenig oder garnicht ihrer selbst Herr; andere indessen, die diese beherrschen und gleichsam mit dem Haupte zum Höheren und Ausserseelischen emporragen, retten das beste und ursprüngliche der seelischen Wesenheit. Denn man darf nicht glauben, dass es die Beschaffenheit der Seele sei nur die Natur dessen, was ihr von ausserhalb zustösst, anzunehmen, als ob sie allein unter allen Dingen keine eigenthümliche Natur habe; im Gegentheil, da sie die Bedeutung eines Princips hat, muss sie viel eher als alles andere viele eigenthümliche Kräfte zu einer ihrer Natur entsprechenden Wirksamkeit haben. Denn es ist nicht möglich, dass sie als Wesenheit mit dem Sein nicht auch Regungen und Handlungen und die Erfordernisse zum Wohlergehn besässe. Das nun, was aus beiden besteht, ist nach den beiden Bestandtheilen seiner Natur von der und der Beschaffenheit und hat auch so beschaffene Werke; wenn aber eine Seele getrennt wird, so wirkt sie Getrenntes und Eigenes, ohne die Affectionen des Körpers als ihre eigenen zu betrachten, da sie ja bereits sieht, dass das eine von dem andern verschieden ist.

16. Was aber das Gemischte und das Ungemischte, das Getrennte und Ungetrennte ist, so lange sich die Seele im Körper befindet, und überhaupt was das lebendige Wesen ist, das muss von einem andern Ausgangspunkte aus später untersucht werden; denn hierüber haben nicht alle dieselbe Meinung gehabt. Jetzt aber wollen wir noch angeben, in welchem Sinne wir gesagt haben, dass die Seele der Vernunft gemäss das Weltall leite. Macht sie nämlich alles Einzelne gleichsam nach der Schnur: einen Menschen, dann ein Pferd und ein anderes lebendes Wesen sowie auch Thiere, Feuer und Erde zuvor, und dann, wenn sie sieht, dass diese Dinge zusammenfallen und einander vernichten oder auch nützen, sieht sie bloss auf die hieraus sich ergebende Verflechtung und fortwährenden Consequenzen, ohne sich weiter um das Nacheinander zu bekümmern, indem sie bloss das Entstehen der von Anfang an vorhandenen lebenden Wesen bewirkt und sie den gegenseitigen Affectionen überlässt? Oder bezeichnet man sie als Ursache auch dessen, was so geschieht, weil die

Dinge von ihr ausgehend auch das Nacheinander zu Stande bringen? Nun, auch in dem einzelnen Leiden und Thun waltet die Vernunft, und zwar findet selbst dieses nicht auf's Gerathewohl oder durch Zufall statt sondern gerade so mit Nothwendigkeit. Also wohl in der Weise, dass die Begriffe es hervorbringen? Vorhanden wenigstens sind die Begriffe, wenn auch nicht als schaffende sondern als wissende, indem vielmehr die Seele, welche die erzeugenden Begriffe in sich hat, die Resultate aller ihrer Werke weiss. Denn wenn dasselbe sich zuträgt und eintritt, muss dasselbe nothwendig zu Stande gebracht werden. Indem nun die Seele dies eben aufnimmt oder vorhersieht, vollendet sie danach und reiht das nach einander Folgende zusammen. Jedenfalls also das Frühere und das darauf Folgende und wiederum das darauf Frühere der Reihe nach aus dem Vorhandenen. Daher mag vielleicht das Spätere immer schlechter werden, wie z. B. die Menschen vordem anders waren und jetzt anders sind, indem durch die Zwischenstufen und die stete Nothwendigkeit die Begriffe den Affectionen der Materie unterliegen. Indem sie nun fortwährend das eine so, das andere so sieht und die Affectionen ihrer Werke verfolgt, hat sie hierin ihr Leben und kommt nicht los von der Sorge um ihr Werk, indem sie ihre Schöpfung zu Ende bringt und ein für alle Mal danach strebt, dass es schön sei und zwar für immer, wie ein Landmann, der gesäet oder auch gepflanzt hat, stets wieder ausbessert was Regenstürme beschädigt haben oder anhaltender Frost oder heftige Windstösse. Wenn aber das ungereimt ist, so muss man sagen, dass die Verderbniss und die Folgen der Schlechtigkeit bereits erkannt sind oder auch in den Begriffen liegen. Ist aber dies der Fall, so werden wir sagen, dass die Begriffe auch die Schlechtigkeit hervorbringen, obgleich in ihren Kunstgebilden und den Entwürfen dazu kein Fehler enthalten ist noch auch etwas Kunstwidriges oder die Verderbniss des Kunstgemässen. Allein hier wird man sagen, es gebe im All nichts Naturwidriges noch Böses; und doch wird der Unterschied zwischen besser und schlechter zugestanden werden. Wie nun, wenn im All auch das Schlechtere mitwirkt und nicht alles schön sein darf? Tragen ja auch die Gegensätze zur Vollendung bei und besteht doch ohne sie die Welt nicht. Und so verhält es sich auch bei den lebendigen Organismen im einzelnen: die besseren bezwingt und bildet der Begriff; die nicht so beschaffen sind, liegen der Möglichkeit nach im Begriff, der Wirklichkeit nach in den Ereignissen; die Seele kann

dabei weder etwas thun oder auch nur die Begriffe wieder aufreizen, indem die Materie bereits durch den von den voraufliegenden Begriffen ausgehenden Anstoss auch das von ihr herstammende Schlechtere bildet, wobei sie selbst freilich nichtsdestoweniger wieder zum Bessern hin überwunden wird. So wird Eins aus allem, das im einzelnen auf diese Weise entsteht, auf eine andere dagegen in den Begriffen enthalten ist.

17. Sind aber diese in der Seele vorhandenen Begriffe Gedanken? Aber wie will sie nach den Gedanken schaffen? Die Vernunft vielmehr ist in der Materie schöpferisch thätig und das Schaffen geht auf natürliche Weise vor sich, ist nicht Gedanke noch Sehen, sondern eine die Materie bewegende Kraft, welche ohne Bewusstsein bloss thätig ist, wie z. B. ein Kreis eine Gestalt und Figur im Wasser hervorbringt, während etwas anderes das Hervorbringen in dieser Gestalt veranlasst. Ist dies der Fall, so wird die leitende Macht der Seele schaffen, dadurch dass sie die in der Materie befindliche und erzeugende Seele in Bewegung setzt. Wird sie nun nach vorausgegangener Ueberlegung bewegen? Wenn das, so wird sie eine Beziehung haben. Auf etwas anderes oder ihren eigenen Inhalt? Wenn auf ihr eigenes Innere, so bedarf es der Ueberlegung nicht. Denn nicht diese wird sie bewegen, sondern jene die Begriffe umfassende Macht in ihr. Denn diese ist die kräftigere, die schöpferische Fähigkeit in der Seele. Sie schafft also nach Ideen. Demnach muss auch sie dieselben geben, indem sie sie von der Vernunft hat. Die Vernunft nämlich giebt sie der Weltseele, die Seele aber nach der Vernunft giebt sie aus sich der Seele nach ihr durch Einstrahlen und Einprägen, und diese bringt nun gleichsam beauftragt hervor. Sie bringt aber das eine unbehindert, das andere behindert hervor. Da sie aber eine Kraft zum Hervorbringen empfangen hat und nicht mit den ersten Begriffen erfüllt ist, so wird sie nicht bloss hervorbringen gemäss dem, was sie empfangen hat, sondern es kann auch etwas aus ihrem eigenen Wesen entstehn und dies wird offenbar schlechter sein, ein lebendes Wesen zwar, aber ein unvollkommenes und mit seinem eigenen Leben unzufriedenes, da es sehr schlecht und verdriesslich und roh ist und aus schlechter Materie besteht, gleichsam einem bittern und erbitternden Niederschlag des Höheren. Und dies wird sie auch selbst dem Universum mittheilen.

18. So ist denn also auch wohl das Schlechte im Weltall nothwendig, weil es dem Höheren folgt? Oder weil, auch wenn dies nicht der Fall wäre, das Ganze unvollkommen sein

würde? Es gewährt nämlich das meiste davon wonicht alles dem Ganzen einen Nutzen, z. B. die giftigen Thiere, nur dass meistentheils das Wie verborgen ist. Hat ja doch die Schlechtigkeit selbst manches Nützliche und bringt auch viel Schönes hervor, z. B. alle Kunst-Schönheit, und regt zum Denken an, indem sie nicht in Trägheit schlafen lässt. Ist dies richtig entwickelt, so muss die Weltseele stets auf das Beste schauen, indem sie nach der intelligiblen Natur und der Gottheit hinstrebt; wenn sie sich aber erfüllt und erfüllt und gleichsam vollgefropft ist, so muss das Gebilde aus ihr und das Letzte von ihr nach der Tiefe zu gerade das Hervorbringende sein. Dieses Letzte also ist das Hervorbringende, über demselben steht der Theil der Seele, der sich zuerst von der Vernunft aus erfüllt hat; über allem die weltbildende Vernunft, die auch der Seele nach ihr dasjenige giebt, dessen Spuren sich in der dritten finden. Mit Recht also wird diese Welt ein stets sich abbildendes Bild genannt, indem das Erste und Zweite steht, das Dritte zwar auch steht, aber in der Materie und accidentiell sich bewegt. Denn solange es Vernunft und Seele giebt, werden die Begriffe in dieses Bild der Seele fliessen, wie auch, solange es eine Sonne giebt, alles Licht von ihr fliessen wird.

VIERTES BUCH.

Ueber die beiden Materien
oder
Ueber die Materie.

1. Der Satz, dass die sogenannte Materie ein Substrat und Aufnahmeort der Formen sei, wird als eine gemeinsame Behauptung über dieselbe von allen ausgesprochen, welche auf die allgemeine Vorstellung einer derartigen Natur gekommen sind, und bis hierher gehen sie denselben Weg; wenn sie aber des weitern untersuchen, was das für eine zu Grunde liegende Natur ist und wie und was sie aufzunehmen vermag, so gehen sie auseinander. Und die einen, welche das Seiende und das Sein lediglich als Körper setzen, nehmen bei diesen eine Materie an: sie sei das Substrat für die Elemente und sei selbst das Sein, alle andern Dinge seien gleichsam Affectionen desselben, auch die Elemente seien eine irgendwie be-

schaffene Materie. Ja sie wagen sogar sie selbst bis zu den Göttern zu führen und behaupten schliesslich, dass diese irgendwie beschaffene Materie Gott selbst sei. Sie geben ihr auch einen Körper und nennen sie einen qualitätslosen Körper, desgleichen auch Grösse. Andere bezeichnen die Materie als körperlos, und zwar setzen sie manche von ihnen nicht als eine, sondern von der einen, von der die früheren reden, behaupten sie ebenfalls, sie sei das Substrat für die Körper, es gebe jedoch noch eine andere höhere in der intelligiblen Welt, welche den dortigen Formen und körperlosen Wesenheiten als Substrat zu Grunde liege.

2. Deshalb muss hier zuerst untersucht werden, ob sie ist, was sie ist und wie sie ist. Wenn die Materie etwas unbestimmtes und gestaltloses sein muss, es aber in dem Intelligiblen als dem Vollendeten nichts unbestimmtes noch gestaltloses giebt, so kann es dort auch keine Materie geben; und wenn jedes Ding daselbst einfach ist, so bedarf es auch keiner Materie, um aus ihr und einem andern das Zusammengesetzte zu gewinnen; ferner, das Werdende bedarf der Materie und das was aus anderem zu etwas anderem gemacht wird — von ihm aus ist man ja auch auf den Gedanken einer Materie in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gekommen — was dagegen nicht wird, bedarf keiner Materie. Und woher wäre sie gekommen und ins Dasein getreten? Denn wenn sie entstanden ist, so ist sie auch durch etwas entstanden; ist sie aber ewig, dann giebt es mehrere Principien und das Erste ist nicht absolut. Und wenn die Form hinzugekommen ist, so wird das Zusammengesetzte ein Körper sein, also auch dort Körper sein.

3. Zuerst nun ist zu sagen, dass man nicht durchweg das Unbestimmte verachten darf, sowenig wie das seinem Begriffe nach Gestaltlose, wenn es nur dem Höheren und dem Vollendeten sich hingiebt. Etwas derartiges ist auch die Seele im Verhältniss zum Geist und zum Begriff, indem sie von diesen gestaltet und zu einer bessern Form geführt wird. Und im Intelligiblen ist das Zusammengesetzte in einem andern Sinne vorhanden, nicht so wie die Körper, wie ja auch die Begriffe zusammengesetzt sind und durch ihre Wirklichkeit etwas Zusammengesetztes hervorbringen, nämlich die als Form wirkende Natur. Wenn aber das Unbestimmte und Formlose in Beziehung zu einem andern steht, so hängt es in noch höherem Grade von etwas anderem ab. Die Materie der werdenden Dinge aber hat stets eine andere Form, dagegen ist die der ewigen Dinge stets dieselbe und hat immer dieselbe Form.

Vielleicht ist die hiesige gerade das Gegentheil der dortigen. Denn hier ist sie nur theilweis alles und eins in jedem einzelnen Falle. Deshalb bleibt nichts fest, indem eines das andere verdrängt. Deshalb ist sie nicht stets dasselbe, dort aber ist sie alles zugleich. Deshalb hat sie nichts, worein sie sich wandeln könnte, denn sie hat schon alles. Folglich ist auch die dortige niemals gestaltlos: dies ist ja auch nicht die hiesige, sondern beide sind es auf verschiedene Weise. Die Frage, ob sie ewig ist oder geworden, wird klar sein wenn wir begriffen haben, was sie eigentlich ist.

4. Unsere Darstellung setzt vor der Hand voraus, dass die Formen wirklich vorhanden sind, denn das ist anderswo gezeigt. Weiter also. Wenn die Formen viele sind, so muss etwas Gemeinsames in ihnen sein; aber auch etwas Besonderes, wodurch sich die eine von der andern unterscheidet. Dieses Besondere und der trennende Unterschied [specifische Differenz] ist die eigenthümliche Gestalt. Wenn es eine Gestalt giebt, so giebt es auch das Gestaltete, an welchem der Unterschied stattfindet. Folglich giebt es auch eine Materie, welche die Gestalt annimmt, und fortwährend ein Substrat. Ferner, wenn die intelligible Welt sich dort befindet, die hiesige aber eine Nachahmung jener ist und zwar zusammengesetzt und materiell, so muss auch dort Materie sein. Oder wie will man von einem Kosmos reden, ohne auf die Form zu sehen? wie aber von einer Form, ohne ein Substrat der Form anzunehmen? Das Intelligible nämlich ist im allgemeinen durchaus ungetheilt, in gewisser Hinsicht aber getheilt. Und wenn die Theile von einander getrennt sind, so ist der Schnitt und die Trennung eine Affection der Materie, denn sie ist die zerschnittene. Wenn es aber als Vieles ungetheilt ist, so ist das Viele, welches in dem Einen ist, in der Materie, indem es durch die Einheit selbst seine Gestalten bildet; denn dieses Eine denke man sich mannigfaltig und vielgestaltig. Folglich ist es ungestaltet bevor es mannigfaltig wurde; denn wenn man im Geiste die Mannigfaltigkeit und die Gestalten und die Begriffe und die Gedanken wegnimmt, so ist das vor diesem Liegende ungestaltet und unbestimmt und nichts von dem, was an ihm und in ihm ist.

5. Wenn aber, weil das Intelligible dieses stets und zugleich hat, beides eins und dort keine Materie ist, so wird es auch hier keine körperliche Materie geben. Denn sie findet sich nie ohne Gestalt, sondern ist stets ganzer Körper, gleichwohl aber zusammengesetzt. Und der Verstand findet das Doppelte. Denn dieser trennt bis er auf ein Einfaches kommt,

welches selbst nicht mehr aufgelöst werden kann. Solange es das aber kann, geht er auf seinen Urgrund. Der Urgrund jedes Einzelnen aber ist die Materie. Deshalb ist sie auch gänzlich dunkel, weil das Licht der Begriff ist und der Verstand Begriff. Wenn er deshalb den an jedem Dinge vorhandenen Begriff sieht, so hält er das Untere als unter dem Licht befindlich für finster, wie das lichthafte Auge, indem es auf das Licht und die Farben, die Licht sind, blickt, das unter den Farben Befindliche als dunkel und materiell bezeichnet. Allerdings das Dunkle im Intelligiblen und das Dunkle im sinnlich Wahrnehmbaren ist verschieden, und verschieden die Materie wie auch die an beiden haftende Form verschieden ist. Denn die göttliche, welche ihre Bestimmtheit empfängt, hat selbst bestimmtes und denkendes Leben, die andere wird zwar auch etwas bestimmtes aber nichts lebendes oder denkendes, sondern eine Art geschmückter Leichnam. Und die Gestalt ist ein Bild, folglich auch das Substrat ein Bild. Dort aber ist die Gestalt etwas wahrhaftes, folglich auch das Substrat. Daher muss man auch die Behauptung derer, welche die Materie als Wesenheit bezeichnen, wenn sie von jener sprechen als wahr annehmen. Denn das Substrat dort ist Wesenheit oder vielmehr, wenn man sie mit dem an ihr Befindlichen und in ihrer Totalität denkt, erleuchtete Wesenheit. Ob aber die intelligible Materie ewig ist, muss in ähnlicher Weise untersucht werden, wie man dies auch bei den Ideen untersuchen kann. Denn sie sind entstanden dadurch dass sie einen Anfang haben, unentstanden aber weil sie ihren Anfang nicht in der Zeit haben sondern stets von einem Andern, nicht als stets werdend wie die sinnliche Welt, sondern als stets seiend wie die dortige Welt. Denn auch die dortige Verschiedenheit, welche die Materie macht, ist ewig; denn sie als die erste Bewegung ist der Anfang der Materie. Deswegen wurde sie auch Verschiedenheit genannt; weil Bewegung und Verschiedenheit zugleich hervorgingen. Unbestimmt aber ist die Bewegung und die vom Ersten ausgehende Verschiedenheit, und sie bedürfen desselben um bestimmt zu werden. Sie werden aber bestimmt durch Hinwendung zu ihm. Vorher aber ist die Materie sowohl als das Andere unbestimmt und noch nicht gut, sondern unerleuchtet von jenem. Denn wenn das Licht von jenem ausgeht, so hat das, was das Licht aufnimmt, bevor es dasselbe aufnimmt, nicht immer Licht, sondern hat es als etwas Anderes, wenn nämlich das Licht von einem Andern ausgeht. Und über die Materie im Intelligiblen mag diese Darlegung mehr als hinreichend sein.

6. Ueber den Aufnahmeort der Körper möge Folgendes aufgestellt werden. Dass für die Körper ein Substrat vorhanden sein muss als ein Anderes neben ihnen, das zeigt das gegenseitige Ineinander-übergehen der Elemente. Denn es findet keine schlechthinnige Vernichtung dessen was übergeht statt — sonst würde ein Sein im Nichtseienden zu Grunde gehen — ebensowenig ist das Gewordene aus dem schlechthin Nichtseienden in das Seiende gekommen, sondern es findet ein Uebergang von Form in Form statt. Dabei bleibt dasjenige, was die Form des Gewordenen aufgenommen und die andere verloren hat. Dies beweist auch die Vernichtung überhaupt, denn sie betrifft das Zusammengesetzte. Wenn aber dies, so besteht jedes aus Materie und Form. Auch die Induction bezeugt es, welche das, was vernichtet wird, als zusammengesetzt nachweist; desgleichen die Analyse. Wenn z. B. eine Schale in Gold, das Gold in Wasser aufgelöst wird, so verlangt die Analogie auch eine Auflösung des Wassers. Nothwendig nun müssen die Elemente entweder Form oder erste Materie oder aus Materie und Form sein. Aber Form können sie unmöglich sein; denn wie wollen sie ohne Materie Masse und Grösse haben? Aber auch nicht erste Materie; denn sie werden vernichtet. Folglich bestehen sie aus Materie und Form, und zwar Form nach ihrer Qualität und Gestalt, Materie aber nach dem Substrat, welches unbestimmt ist, weil es nicht Form ist.

7. Empedokles, der die Elemente in die Materie setzt, hat die Vernichtung derselben als Beweis gegen sich. Anaxagoras, der die Mischung zur Materie macht und nicht sagt, dass sie Fähigkeit zu allem sei, sondern alles in Wirklichkeit habe, hebt den Geist, den er einführt, wieder auf, indem er ihn nicht die Form und die Gestalt geben lässt noch ihn früher setzt als die Materie, sondern mit ihr zugleich. Das 'zugleich' ist aber unmöglich. Denn wenn die Mischung am Sein Theil hat, so ist das Seiende früher. Wenn aber auch diese ein Seiendes ist, so wird es eines andern Dritten zu ihnen bedürfen. Wenn nun nothwendig der Weltbildner früher sein muss, wozu brauchten die Formen im kleinen in der Materie zu sein, so dass dann der Geist mit endloser Mühe sie sichtete, während er, wenn sie qualitätslos war, die Qualität und Gestalt über die ganze ausdehnen konnte? Dass aber das Ganze im Ganzen sei, ist doch wohl unmöglich. Wer aber das Unendliche annimmt, möge sagen, was das ist. Wenn er das Unendliche im Sinne des Unermesslichen nimmt, so ist klar, dass es ein derartiges Etwas im Bereiche des Seienden nicht

giebt, weder als Unendliches an sich noch an einer andern Substanz als Accidens für einen Körper: als Unendliches an sich nicht, weil auch der Theil von ihm unendlich sein müsste; als Accidens nicht, weil das, an dem es ein Accidens ist, nicht an sich unendlich sein kann noch einfach noch Materie. Aber auch die Atome können den Rang der Materie nicht haben, da sie überhaupt nicht existiren; denn jeder Körper ist nach allen Seiten hin theilbar. Dazu kommt die Continuität der Körper und das Feuchte, ferner der Umstand, dass unmöglich das Einzelne ohne Geist und Seele ist, welche unmöglich aus Atomen bestehen kann, sowie dass unmöglich eine andere Natur neben den Atomen aus den Atomen etwas bilden kann, zumal auch kein Weltbildner aus einer nicht zusammenhängenden Materie etwas wird schaffen können. Und so lässt sich unendlich viel gegen diese Hypothese sagen und ist schon gesagt worden; daher ist es überflüssig, länger bei ihr zu verweilen.

8. Welches ist nun diese eine, zusammenhängende und als qualitätslos bezeichnete Materie? Dass sie als qualitätslos kein Körper ist, ist klar; oder sie muss Qualität haben. Wenn wir aber sagen, dass sie Materie von allem sinnlich Wahrnehmbaren ist und nicht bloss von einigem, für anderes dagegen Form — wie der Lehm für den Töpfer Materie aber nicht schlechthin Materie ist — wenn wir also dies nicht sagen sondern annehmen, dass sie für alles Materie sei, so dürfen wir ihr nichts beilegen von dem, was an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gesehen wird. Und in diesem Falle, abgesehen von den andern Eigenschaften wie Farbe, Wärme und Kälte, auch nicht das Leichte und die Schwere, nichts Dichtes, nichts Dünnes, überhaupt nicht einmal Gestalt, folglich auch nicht Grösse; denn es ist etwas anderes Grösse oder gross gemacht, etwas anderes Gestalt oder gestaltet zu sein. Sie darf auch nicht zusammengesetzt sein, sondern einfach und eins ihrer Natur nach; denn nur so ist sie von allem leer. Und wer ihr Gestalt verleiht, wird ihr auch die Gestalt geben als etwas anderes aus ihr, und Grösse und alles aus dem Seienden gleichsam herzutragend. Oder er wird von ihrer Grösse abhängig sein und sie nicht machen wie gross er will, sondern wie gross die Materie will. Dass aber sein Wille mit ihrer Grösse übereinstimme, das heisst etwas ungereimtes annehmen. Vielmehr, wenn die schaffende Kraft der Materie voraufliegt, so wird die Materie schlechthin so sein wie die schaffende Kraft es will, und lenksam zu allem, also auch zur Grösse. Hat sie Grösse, so muss sie auch Gestalt haben, so dass sie noch schwerer zu behandeln

sein wird. Es tritt also die Form an sie heran und überträgt alles auf sie. Die Form hat aber alles, auch Grösse und was sonst mit dem Begriff und durch denselben ist. Deshalb ist auch bei den einzelnen Arten mit der Form zugleich die Quantität bestimmt. Denn eine andere ist die des Menschen, eine andere die des Vogels und dieses bestimmten Vogels. Es ist aber nicht wunderbarer, dass etwas anderes die Quantität an die Materie heranbringt, als dass es ihr Qualität beilegt, noch ist die Qualität Begriff, während die Quantität als Maass und Zahl nicht Form wäre.

9. Wie will man sich aber etwas Seiendes vorstellen, das nicht Grösse hat? Vielleicht alles was nicht identisch ist mit dem Quantitativen, denn das Seiende und das Quantitative ist doch wohl nicht identisch. Auch vieles andere ist von dem Quantitativen verschieden. Ueberhaupt muss man jede unkörperliche Natur als quantitätslos setzen; körperlos ist aber auch die Materie. Auch ist die Quantität selbst nicht quantitativ, sondern das was an ihr Theil genommen hat. Also ist auch hieraus klar, dass die Quantität eine Form ist. Wie nun etwas weiss wurde durch Anwesenheit des Weissen, dasjenige aber, was die weisse Farbe im Organismus und die andern bunten Farben hervorgebracht hat, nicht bunte Farbe war, sondern, wenn man will, bunter Begriff: so ist auch das, was diese oder jene bestimmte Grösse hervorbringt, nicht eine bestimmte Grösse, sondern das Grosse an sich oder die Grösse als solche oder der Begriff des Grossen. Entfaltet nun die Grösse als solche durch ihr Herankommen die Materie zu einer bestimmten Grösse? Keineswegs. Denn sie war garnicht im Kleinen zusammengedrängt, sondern sie gab Grösse, die vorher nicht vorhanden war, wie auch Quantität, die voher nicht vorhanden war.

10. Was soll ich mir nun unter dem Grösselosen in der Materie denken? Was willst du dir aber unter dem irgendwie Qualitätslosen denken? Und welches ist die Vorstellung und der Ausgangspunkt für das Denken? Doch wohl die Unbestimmtheit. Denn wenn man durch das Gleiche das Gleiche erkennt, so auch durch das Unbestimmte das Unbestimmte. Es könnte nun wohl der Begriff vom Unbestimmten ein bestimmter werden, der Ausgangspunkt aber um zu ihm zu gelangen ist ein unbestimmter. Wenn aber jedes durch Begriff und Denken erkannt wird — hier sagt der Begriff was er von ihr sagt, das vermeintliche Denken aber ist Nichtdenken oder richtiger gleichsam Gedankenlosigkeit — so dürfte die Vorstellung derselben eine unechte und keine echte sein, zusammen-

gesetzt aus dem Andern nicht wahren und mit dem Begriff des Andern. Und vielleicht hat Plato im Hinblick darauf gesagt, sie sei durch eine Art Bastardvernunft zu begreifen. Welches ist nun die Unbestimmtheit der Seele? Etwa gänzliche Unkenntniss, gleichsam Abwesenheit? Das Unbestimmte besteht vielmehr in einer gewissen positiven Aussage, und wie für das Auge das Dunkel die Materie jeder unsichtbaren Farbe ist, so nimmt auch die Seele das weg, was an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen gleichsam Licht ist, und da sie dann nichts mehr zu bestimmen hat, so gleicht sie dem Gesicht, das im Dunkel alsdann gewissermassen dasselbe wird mit dem, was es gleichsam sieht. Sieht es nun also? Vielleicht so etwas wie Gestaltlosigkeit und Farblosigkeit, wie einen Gegenstand ohne Beleuchtung und Grösse; wenn aber nicht, so wird es bereits Gestalten bilden. Wenn nun die Seele nichts denkt, findet dann nicht an ihr dieselbe Affection statt? Nein, sondern wenn sie nichts denkt, so sagt sie nichts oder vielmehr, sie wird garnicht afficirt. Wenn sie aber die Materie denkt, so erleidet sie in diesem Falle eine Affection, gleichsam den Eindruck des Gestaltlosen. Denn auch wenn sie das Gestaltete und einen Gegenstand von bestimmter Grösse denkt, so denkt sie es als zusammengesetzt, als gefärbt nämlich und überhaupt in einer bestimmten Qualität. Das Ganze also denkt sie und das Zusammengehörige; und zwar ist das Denken oder Wahrnehmen seiner Eigenschaften klar und deutlich, undeutlich dagegen die des Substrats, des Gestaltlosen, weil es eben nicht Form ist. Was sie nun am Ganzen und Zusammengesetzten denkt mitsammt seinen Eigenschaften, das löst sie auf und trennt sie, und was der Begriff übrig lässt, das denkt sie auf undeutliche Weise als undeutlich, auf dunkle Weise als dunkel, ja sie denkt es ohne es zu denken. Und da auch die Materie selbst nicht gestaltlos bleibt, sondern in den Dingen gestaltet ist, so fügt auch die Seele sofort die Form der Dinge zu ihr hinzu, da sie über das Unbestimmte Schmerz empfindet, gleichsam aus Furcht ausserhalb des Seienden zu sein, und weil sie es nicht aushält lange in dem Nichtseienden zu stehen.

11. Und wie so bedarf es noch eines Andern zum Zustandekommen der Körper ausser der Grösse und allen Qualitäten? — Nun, es ist ein Substrat nöthig, was alles aufnehmen soll. — Also Masse, wenn aber Masse, so ist es doch auch Grösse; wenn aber ohne Grösse, so hat es auch nicht wo es aufnehmen soll. Und wozu soll es als grösselos beitragen, wenn weder zur Form und Qualität noch zur Ausdehnung und

Grösse, die doch, wo sie sich findet, von der Materie aus in die Körper zu gehen scheint? Ueberhaupt aber, wie Thaten, Wirkungen, Zeiten, Bewegungen sich ohne ein materielles Substrat im Bereiche des Seienden finden, so brauchen auch die elementaren Körper keine Materie zu haben, sondern als für sich bestehende Ganze sind sie was sie sind und zwar in grösserer Mannigfaltigkeit, indem sie durch die Mischung aus mehreren Formen zu Stande gekommen sind. Also diese grösselose Materie ist ein leeres Wort. — Erstens nun ist es nicht nöthig, dass das Aufnehmende, was es auch ist, Masse sei, wenn ihm nicht etwa bereits Grösse innewohnt, da ja auch die Seele, die alles aufnimmt, alles zugleich hat; wäre aber die Grösse für sie ein Accidens, so würde sie alles in Grösse haben. Die Materie aber nimmt deshalb was sie aufnimmt in Ausdehnung auf, weil sie der Aufnahme der Ausdehnung fähig ist; wie auch die Thiere und Pflanzen beim Wachsen in gleichem Verhältniss zur Quantität auch an Qualität zunehmen, und wenn diese abnähme, auch an Qualität abnehmen würden. Wenn man aber, weil in diesen Dingen eine gewisse Grösse als Substrat für das Gestaltende zuvor vorhanden ist, dieselbe auch dort verlangt, so ist das nicht richtig. Denn hier ist die Materie nicht die Materie schlechthin, sondern die Materie dieses Einzelnen; die Materie schlechthin muss aber auch diese anderswoher haben. Es braucht also dasjenige, was die Form aufnehmen soll, nicht Masse zu sein, sondern es muss zugleich mit dem Entstehen Masse und die übrige Qualität aufnehmen und ein Scheingebilde von Masse haben, gleichsam als erste Disposition dazu, aber doch eine leere Masse. Daher haben auch einige die Materie als identisch mit dem Leeren bezeichnet. Ich sage aber Scheingebilde von Masse, weil auch die Seele, indem sie nichts zu bestimmen hat, wenn sie mit der Materie in Berührung tritt, sich in die Unbestimmtheit ergiesst, ohne zu umgrenzen und unfähig zur Bezeichnung zu schreiten; denn dann bestimmt sie schon. Deshalb darf man es weder ausdrücklich als gross noch umgekehrt als klein bezeichnen, sondern als gross und klein; und in demselben Sinne als Masse und grösselos, weil es Materie der Masse ist und wenn es sich aus dem Grossen zum Kleinen zusammenzieht oder aus dem Kleinen zum Grossen erweitert, gleichsam Masse durchläuft. Und eben ihre Unbestimmtheit ist eine derartige Masse, der Aufnahmegrund der Grösse in ihr; in der Vorstellung mag sie als wirkliche Masse erscheinen. Denn von den andern grösselosen Dingen sind die Formen alle einzeln bestimmt,

so dass man nirgends auf die Vorstellung der Masse kommt; die Materie aber, welche unbestimmt ist und noch nicht von selbst steht, nimmt hierhin und dorthin ihre Richtung auf jegliche Form, und bei ihrer Lenksamkeit nach allen Seiten wird sie eine vielfache durch die Lenkung auf alles und durch das Werden und erhält auf diese Weise die Natur der Masse.

12. Die Grösse also trägt zum Zustandekommen der Körper bei; denn die Formen der Körper sind in der Grösse. Sie dürften sich aber nicht sowohl an der Grösse als an dem gross Gewordenen vorfinden. Denn wenn an der Grösse, nicht an der Materie, so würden sie gleich wie diese ohne Grösse und Existenz sein, oder reine Begriffe — diese aber sind in der Seele — und dann gäbe es keine Körper. Es muss sich also hier das Viele an einer Einheit vorfinden und diese ist das gross Gewordene, verschieden von der Grösse. So kommt auch jetzt alles, was gemischt wird, dadurch dass es Materie hat zusammen und bedarf nichts weiter an dem es sich vorfinde, weil jedes von dem was gemischt wird seine eigene Materie mitbringt. Dennoch bedarf es eines gewissen Etwas, das es aufnehme, sei's ein Gefäss oder ein Ort. Der Ort aber ist später als die Materie und die Körper, folglich bedürfen die Körper zuvor der Materie. Nicht aber, weil die Thaten und Wirkungen immateriell sind, sind es deshalb auch die Körper. Denn die Körper sind zusammengesetzt, die Thaten nicht. Den Handelnden giebt bei ihrem Handeln die Materie das Substrat, indem sie in ihnen bleibt, zum Handeln selbst giebt sie sich nicht; auch verlangen das die Handelnden nicht. Ebensowenig geht die eine That in die andere über, in welchem Fall es auch für sie eine Materie geben würde, sondern der Handelnde geht von einer That zur andern über, so dass er selbst für die Thaten Materie ist. Es ist also die Materie etwas nothwendiges sowohl für die Qualität als für die Grösse, folglich auch für die Körper. Und so ist sie kein leerer Name, sondern es giebt ein Substrat, auch wenn es unsichtbar und ohne Grösse ist. Oder man wird aus demselben Grunde auch die Qualitäten und die Grösse leugnen; denn es liesse sich auch sagen, dass alles derartige für sich allein genommen nichts ist. Sind aber diese Dinge vorhanden, wenngleich ein jedes nur in unklarer Existenz, so muss vielmehr noch die Materie vorhanden sein, wenngleich nur undeutlich und nicht mehr wahrnehmbar für die Sinne: weder für das Auge, denn sie ist farblos, noch für das Gehör, denn sie ist kein Geräusch; auch Geschmack hat sie nicht noch Geruch, darum merken sie weder

Nase noch Zunge. Etwa also das Gefühl? Nein, da sie auch nicht Körper ist. Denn das Gefühl verlangt einen Körper, weil es etwas Dichtes oder Dünnes, Weiches oder Hartes, Feuchtes oder Trockenes fühlt. Davon hat die Materie nichts an sich, sondern für die Vorstellung ist sie fassbar, freilich nicht für die Vorstellung aus dem Geist sondern für die leere; darum ist's auch eine Bastardvorstellung, wie gesagt. Allein auch nicht einmal Körperlichkeit ist an ihr. Denn wenn die Körperlichkeit Begriff ist, so ist er verschieden von ihr, sie ist also etwas anderes; wenn sie aber bereits Gestalt hervorgebracht hat und gleichsam mit ihr gemischt ist, so ist sie offenbar Körper und nicht bloss Materie.

13. Wenn aber eine Qualität das Substrat sein soll und zwar eine gemeinsame in jedem der Elemente, so muss zuerst gesagt werden, was das für eine ist. Sodann, wie soll eine Qualität Substrat sein? Wie soll im Grösselosen eine Qualität gesehen werden, die weder Materie noch Grösse hat? Ferner, wenn die Qualität bestimmt ist, wie ist sie Materie? Ist sie aber etwas unbestimmtes, dann ist sie nicht Qualität sondern das Substrat und die gesuchte Materie. — Was hindert nun, dass die Materie dadurch, dass sie ihrer Natur nach an keiner der andern Qualitäten Theil hat, zwar qualitätslos sei, dass sie aber eben durch dieses an keiner Qualität Theilhaben irgendwie beschaffen sei, indem sie jedenfalls eine gewisse Eigenthümlichkeit hat und sich von den andern Dingen unterscheidet, gleichsam eine Beraubung jener? Denn auch der Beraubte ist irgendwie beschaffen, z. B. der Blinde. Wenn nun die Beraubung von diesen Qualitäten an ihr ist, wie hat sie da nicht irgendwelche Qualität? Und wenn gar Beraubung überhaupt an ihr ist, dann noch mehr, wenn wirklich auch die Beraubung etwas irgendwie beschaffenes ist. — Wer dies sagt, was thut er anders als dass er alles zu irgendwie beschaffenen Dingen und Qualitäten macht, so dass auch die Quantität eine Qualität sein würde und die Wesenheit? — Wenn aber etwas irgendwie beschaffen ist, so hat es Qualität. — Jedoch ist es lächerlich, das von dem irgendwie Beschaffenen Verschiedene und nicht irgendwie Beschaffene zu einem irgendwie Beschaffenen zu machen. Soll es, eben weil es verschieden, irgendwie beschaffen sein, so ist es, wenn dies die Verschiedenheit an sich ist, auch so nicht der Fall. Denn auch die Qualität ist nicht irgendwie beschaffen. Wenn es aber bloss verschieden ist, so ist es nicht durch sich selbst sondern durch die Verschiedenheit verschieden und durch die Identität identisch.

Demnach ist auch die Beraubung keine Qualität noch ein Quale, sondern die Abwesenheit der Qualität oder von etwas anderm, wie die Geräuschlosigkeit Abwesenheit von Geräusch oder sonst etwas anderm. Denn die Beraubung ist Verneinung, das Quale dagegen liegt in der Bejahung. Und die Eigenthümlichkeit der Materie ist nicht Gestalt, denn kein Quale zu sein und keine Form zu haben ist ihr eigen. Deshalb ist es ungereimt, weil sie kein Quale ist, sie ein Quale zu nennen; ähnlich der Behauptung, dass sie eben deshalb Grösse habe, weil sie grösselos sei. Es ist also ihre Eigenthümlichkeit nicht etwas anderes als was sie ist, und die Eigenthümlichkeit ist ihr nicht zugefügt, sondern sie liegt vielmehr in ihrem Verhalten zum andern, dass sie etwas anderes als dieses ist. Und das Andere ist nicht lediglich nur anderes, sondern ein jedes hat eine besondere Form, und die kann gebührendermassen etwas anderes genannt werden; oder vielleicht anderes, um nicht durch den Zusatz 'etwas' zu bestimmen, sondern durch den Ausdruck 'anderes' das Unbestimmte anzuzeigen.

14. Aber untersucht muss werden, ob sie Beraubung oder die Beraubung an ihr ist. Die Meinung nun, wonach beide dem Substrat nach eins, dem Begriffe nach zwei sind, hätte billigerweise auch angeben sollen, welchen Begriff eines jeden man aufstellen müsse, also einen Begriff der Materie, welcher sie definirt ohne die Beraubung zu berühren, ebenso umgekehrt einen Begriff der Beraubung. Denn entweder ist keins von beiden in keinem von beiden Begriffen, oder jedes in jedem, oder das eine in einem von beiden auf irgendwelche von beiden Weisen allein. Wenn nun jedes für sich besteht ohne des andern zu bedürfen, so werden die beiden zwei sein und die Materie etwas anderes als die Beraubung, selbst wenn ihr die Beraubung als Accidens zukommt. Es darf aber in dem Begriffe des einen das andere nicht einmal der Möglichkeit nach erscheinen. Verhalten sie sich wie etwa die stumpfe Nase und das Stumpfe, so ist auch in diesem Falle jedes doppelt und sie sind zwei. Verhalten sie sich wie das Feuer und die Wärme, indem die Wärme im Feuer, das Feuer aber in der Wärme nicht befasst ist, und die Materie so Beraubung ist wie das Feuer warm, so wird die Wärme gleichsam ein Feuer derselben sein, das Substrat hingegen etwas anderes, und das muss die Materie sein. Und auch so sind sie nicht eins. Sind sie nun vielleicht so dem Substrat nach eins, dem Begriffe nach aber zwei, dass die Beraubung nicht etwas als vorhanden sondern als nicht vorhanden andeutet und dass die Beraubung

Vielleicht ist die hiesige gerade das Gegentheil der dortigen. Denn hier ist sie nur theilweis alles und eins in jedem einzelnen Falle. Deshalb bleibt nichts fest, indem eines das andere verdrängt. Deshalb ist sie nicht stets dasselbe, dort aber ist sie alles zugleich. Deshalb hat sie nichts, worein sie sich wandeln könnte, denn sie hat schon alles. Folglich ist auch die dortige niemals gestaltlos; dies ist ja auch nicht die hiesige, sondern beide sind es auf verschiedene Weise. Die Frage, ob sie ewig ist oder geworden, wird klar sein wenn wir begriffen haben, was sie eigentlich ist.

4. Unsere Darstellung setzt vor der Hand voraus, dass die Formen wirklich vorhanden sind, denn das ist anderswo gezeigt. Weiter also. Wenn die Formen viele sind, so muss etwas Gemeinsames in ihnen sein; aber auch etwas Besonderes, wodurch sich die eine von der andern unterscheidet. Dieses Besondere und der trennende Unterschied [specifische Differenz] ist die eigenthümliche Gestalt. Wenn es eine Gestalt giebt, so giebt es auch das Gestaltete, an welchem der Unterschied stattfindet. Folglich giebt es auch eine Materie, welche die Gestalt annimmt, und fortwährend ein Substrat. Ferner, wenn die intelligible Welt sich dort befindet, die hiesige aber eine Nachahmung jener ist und zwar zusammengesetzt und materiell, so muss auch dort Materie sein. Oder wie will man von einem Kosmos reden, ohne auf die Form zu sehen? wie aber von einer Form, ohne ein Substrat der Form anzunehmen? Das Intelligible nämlich ist im allgemeinen durchaus ungetheilt, in gewisser Hinsicht aber getheilt. Und wenn die Theile von einander getrennt sind, so ist der Schnitt und die Trennung eine Affection der Materie, denn sie ist die zerschnittene. Wenn es aber als Vieles ungetheilt ist, so ist das Viele, welches in dem Einen ist, in der Materie, indem es durch die Einheit selbst seine Gestalten bildet; denn dieses Eine denke man sich mannigfaltig und vielgestaltig. Folglich ist es ungestaltet bevor es mannigfaltig wurde; denn wenn man im Geiste die Mannigfaltigkeit und die Gestalten und die Begriffe und die Gedanken wegnimmt, so ist das vor diesem Liegende ungestaltet und unbestimmt und nichts von dem, was an ihm und in ihm ist.

5. Wenn aber, weil das Intelligible dieses stets und zugleich hat, beides eins und dort keine Materie ist, so wird es auch hier keine körperliche Materie geben. Denn sie findet sich nie ohne Gestalt, sondern ist stets ganzer Körper, gleichwohl aber zusammengesetzt. Und der Verstand findet das Doppelte. Denn dieser trennt bis er auf ein Einfaches kommt,

welches selbst nicht mehr aufgelöst werden kann. Solange es das aber kann, geht er auf seinen Urgrund. Der Urgrund jedes Einzelnen aber ist die Materie. Deshalb ist sie auch gänzlich dunkel, weil das Licht der Begriff ist und der Verstand Begriff. Wenn er deshalb den an jedem Dinge vorhandenen Begriff sieht, so hält er das Untere als unter dem Licht befindlich für finster, wie das lichthafte Auge, indem es auf das Licht und die Farben, die Licht sind, blickt, das unter den Farben Befindliche als dunkel und materiell bezeichnet. Allerdings das Dunkle im Intelligiblen und das Dunkle im sinnlich Wahrnehmbaren ist verschieden, und verschieden die Materie wie auch die an beiden haftende Form verschieden ist. Denn die göttliche, welche ihre Bestimmtheit empfängt, hat selbst bestimmtes und denkendes Leben, die andere wird zwar auch etwas bestimmtes aber nichts lebendes oder denkendes, sondern eine Art geschmückter Leichnam. Und die Gestalt ist ein Bild, folglich auch das Substrat ein Bild. Dort aber ist die Gestalt etwas wahrhaftes, folglich auch das Substrat. Daher muss man auch die Behauptung derer, welche die Materie als Wesenheit bezeichnen, wenn sie von jener sprechen als wahr annehmen. Denn das Substrat dort ist Wesenheit oder vielmehr, wenn man sie mit dem an ihr Befindlichen und in ihrer Totalität denkt, erleuchtete Wesenheit. Ob aber die intelligible Materie ewig ist, muss in ähnlicher Weise untersucht werden, wie man dies auch bei den Ideen untersuchen kann. Denn sie sind entstanden dadurch dass sie einen Anfang haben, unentstanden aber weil sie ihren Anfang nicht in der Zeit haben sondern stets von einem Andern, nicht als stets werdend wie die sinnliche Welt, sondern als stets seiend wie die dortige Welt. Denn auch die dortige Verschiedenheit, welche die Materie macht, ist ewig; denn sie als die erste Bewegung ist der Anfang der Materie. Deswegen wurde sie auch Verschiedenheit genannt; weil Bewegung und Verschiedenheit zugleich hervorgingen. Unbestimmt aber ist die Bewegung und die vom Ersten ausgehende Verschiedenheit, und sie bedürfen desselben um bestimmt zu werden. Sie werden aber bestimmt durch Hinwendung zu ihm. Vorher aber ist die Materie sowohl als das Andere unbestimmt und noch nicht gut, sondern unerleuchtet von jenem. Denn wenn das Licht von jenem ausgeht, so hat das, was das Licht aufnimmt, bevor es dasselbe aufnimmt, nicht immer Licht, sondern hat es als etwas Anderes, wenn nämlich das Licht von einem Andern ausgeht. Und über die Materie im Intelligiblen mag diese Darlegung mehr als hinreichend sein.

es wird in höherm Grade was es ist. Bleibt nun die Materie, wenn sie am Guten theilnimmt, auch schlecht? Gewiss, deshalb weil sie bedürftig war, denn sie hatte es nicht. Denn was etwas anderes bedarf, etwas anderes aber hat, steht doch wohl in der Mitte zwischen dem Guten und Schlechten, wenn es nämlich gewissermassen nach beiden Seiten hin gleich ist. Was aber nichts hat, weil es in der Armuth oder vielmehr die Armuth ist, das muss schlecht sein. Denn das ist kein Mangel an Reichthum oder Armuth an Stärke, sondern Armuth an Verstand, Armuth an Tugend, Schönheit, Gestalt, Form, Qualität. Wie soll es da nicht übel aussehen? wie nicht ganz hässlich, wie nicht ganz schlecht sein? Jene Materie im Intelligiblen aber ist ein Seiendes, denn das, was ihr voransteht, liegt über das Seiende hinaus. Hier jedoch ist das, was der Materie voransteht, ein Seiendes. Als nicht seiend also ist sie ein anderes Seiendes im Verhältniss zur Schönheit des Seienden.

FÜNFTES BUCH.

Ueber den Begriff von δυνάμει und ἐνεργείᾳ.

1. Man sagt von dem einen, es sei 'der Möglichkeit nach', von dem andern, es sei 'in Wirklichkeit'; man nennt auch im Seienden etwas 'Wirklichkeit'. Es muss also untersucht werden, was es bedeutet 'der Möglichkeit nach' und 'in Wirklichkeit'. Ist nun die Wirklichkeit dasselbe mit dem in Wirklichkeit sein, und ist, wenn etwas Wirklichkeit ist, dies auch in Wirklichkeit, oder ist beides voneinander verschieden und braucht das in Wirklichkeit Seiende nicht nothwendig auch Wirklichkeit zu sein? Dass nun im sinnlich Wahrnehmbaren das der Möglichkeit nach statt hat, ist klar. Es fragt sich, ob auch im Intelligiblen oder ob dort bloss das in Wirklichkeit. Und wenn das der Möglichkeit nach statt hat, so fragt sich, ob stets bloss der Möglichkeit nach, und wenn stets, ob es niemals in die Wirklichkeit tritt, da es durch die Zeit eben nicht vollendet wird. Doch zuerst muss gesagt werden, was das der Möglichkeit nach ist, wenn man nämlich von einem Sein der Möglichkeit nach schlechthin nicht sprechen darf. Denn es giebt kein 'der Möglichkeit nach' von Nichts. Das Erz ist z. B. der Möglichkeit nach Bildsäule. Denn wenn nichts aus ihm noch an ihm würde und es nach dem, was

es war, nichts anderes werden würde noch etwas anderes werden könnte, so würde es bloss sein was es war. Was es aber war, das war schon zugegen und nicht zukünftig; wie hätte es also etwas anderes sein mögen ausser eben dem Vorhandenen? Folglich würde es nicht der Möglichkeit nach sein. Es muss also das, was der Möglichkeit nach etwas anderes ist, eben durch das 'noch etwas anderes ausser sich vermögen' als der Möglichkeit nach bezeichnet werden, sei es dass es bleibt, indem es jenes hervorbringt, oder dass es selbst untergeht, indem es sich jenem was es vermag darbietet. Denn anders ist das Erz der Möglichkeit nach Bildsäule, anders das Wasser der Möglichkeit nach Erz und die Luft Feuer. Wenn nun das Sein der Möglichkeit nach so beschaffen ist, soll es auch Vermögen genannt werden hinsichtlich des Zukünftigen, das Erz also Vermögen der Bildsäule? Keineswegs, wenn der Ausdruck 'Vermögen' in Bezug auf das Machen verstanden wird, denn das in Bezug auf das Machen verstandene Vermögen kann nicht als der Möglichkeit nach genannt werden. Wenn aber das der Möglichkeit nach nicht bloss in Bezug auf das in Wirklichkeit gesagt wird sondern auch in Bezug auf Wirklichkeit, so kann auch das der Möglichkeit nach Vermögen sein. Es ist aber besser und deutlicher, von 'der Möglichkeit nach' im Gegensatz zu 'in Wirklichkeit' und von Möglichkeit im Gegensatz zu Wirklichkeit zu sprechen. Demnach ist das 'der Möglichkeit nach' so eine Art Substrat für Affectionen, Gestalten und Formen, welche es aufnehmen will und zu erlangen geeignet oder auch bestrebt ist, und zwar theils zum Bessern theils zum Schlechtern und zu dem, was es beeinträchtigt, wovon jedes auch in Wirklichkeit ein anderes ist.

2. Hinsichtlich der Materie aber muss untersucht werden, ob sie der Möglichkeit nach das ist wozu sie gestaltet wird, während sie in Wirklichkeit etwas anderes ist, oder ob sie in Wirklichkeit nichts ist und ob überhaupt auch das andere, was wir der Möglichkeit nach nennen, dadurch dass es die Form empfängt und dasselbe bleibt in Wirklichkeit wird, oder ob man den Ausdruck 'in Wirklichkeit' von der Bildsäule brauchen wird, indem man bloss die Bildsäule in Wirklichkeit der Bildsäule der Möglichkeit nach gegenüberstellt, nicht aber dieser Ausdruck von jenem gebraucht wird, welches als Bildsäule der Möglichkeit nach bezeichnet wurde. Wenn dem so ist, dann wird nicht das der Möglichkeit nach in Wirklichkeit, sondern aus dem, was früher der Möglichkeit nach war, wurde später das in Wirklichkeit. Denn eben das in Wirklichkeit Seiende

ist beides zugleich, nicht die Materie, wohl aber die Form an ihr. Und zwar ist dies der Fall, wenn eine andere Substanz wird, wie aus dem Erz die Bildsäule. Denn als beides zugleich ist die Bildsäule eine andere Substanz; bei dem aber, was überhaupt nicht bleibt, ist klar, dass das der Möglichkeit nach durchaus ein anderes war. Wenn aber der Grammatiker der Möglichkeit nach es in Wirklichkeit wird, wie sollte hier das der Möglichkeit nach nicht auch in Wirklichkeit dasselbe sein? Denn Sokrates der Möglichkeit nach ist derselbe Weise auch in Wirklichkeit. Ist nun etwa auch der Unwissende wissend? Denn er war der Möglichkeit nach wissend. Nun, accidentiell ist der Ungebildete wissend. Denn nicht insofern er ungebildet, ist er der Möglichkeit nach wissend, sondern accidentiell war er ungebildet, seine Seele aber, an sich gut beanlagt, war insofern sie auch wissend ist das der Möglichkeit nach. Es bewahrt also sein 'der Möglichkeit nach' auch ein Grammatiker der Möglichkeit nach, auch wenn er schon Grammatiker ist. Doch steht nichts im Wege, dass es sich auch auf andere Weise verhält: dort nämlich bloss der Möglichkeit nach, hier aber indem die Möglichkeit die Form hat. Wenn nun aber das der Möglichkeit nach das Substrat ist, das in Wirklichkeit beides zugleich, die Bildsäule: als was soll dann die Form am Erz bezeichnet werden? Es ist wohl nicht ungeeignet die Wirklichkeit, der zufolge etwas in Wirklichkeit und nicht bloss der Möglichkeit nach ist, die Form und die Gestalt zu nennen, nicht schlechtweg Wirklichkeit, sondern Wirklichkeit dieses Einzelnen. Sonst könnten wir vielleicht im eigentlichen Sinne auch eine andere Wirklichkeit so nennen, welche dem die Wirklichkeit herbeiführenden Vermögen entgegengesetzt ist. Denn das der Möglichkeit nach hat das in Wirklichkeit von einem andern, die Wirklichkeit dagegen hat was sie vermag der Möglichkeit nach von ihr, z. B. der habituelle Zustand und die nach ihm benannte Wirklichkeit, Tapferkeit und tapfer sein. Dies also auf diese Weise.

3. Weshalb aber dies vorher gesagt wurde, soll jetzt gesagt werden, nämlich wie wohl im Intelligiblen von dem 'in Wirklichkeit' gesprochen wird und ob alles und jedes bloss in Wirklichkeit oder auch Wirklichkeit ist und ob es dort auch das 'der Möglichkeit nach' giebt. Wenn aber dort weder Materie ist, an welcher das 'der Möglichkeit nach' sich findet, noch etwas von dem dortigen sein wird was es nicht schon ist, und nichts durch sein Uebergehen in ein anderes oder durch sein Bleiben etwas anderes erzeugt oder durch sein

aus sich Heraustreten ein anderes an seiner Stelle sein lässt, so kann es dort kein 'der Möglichkeit nach' geben, worin alles wesenhaft ist, indem das Seiende auch Ewigkeit, nicht Zeit hat. Wenn nun jemand diejenigen, die auch dort im Intelligiblen Materie annehmen, fragen wollte, ob nicht auch dort an der dortigen Materie das der Möglichkeit nach vorhanden sei — denn wenn daselbst die Materie auch in einer andern Weise vorhanden ist, so wird doch an jedem einzelnen Dinge etwas wie Materie, etwas anderes wie Form und wieder etwas beides zugleich sein — was werden sie sagen? Doch wohl, dass auch jenes der Materie etwa Gleichkommende daselbst Form sei, da auch die Seele, obwohl an sich Form, doch in Bezug auf ein anderes Materie sein kann. Also auch nicht in Bezug auf jenes der Möglichkeit nach? Nein. Denn sie war Form, die Form bezieht sich aber nicht auf die Zukunft und wird nicht getrennt ausser im Begriff und hat nur insoweit Materie als ein doppeltes gedacht wird, beides aber ist eine Natur; wie auch Aristoteles sagt, der fünfte Körper sei immateriell. Wie wollen wir uns aber über die Seele äussern? Sie ist der Möglichkeit nach lebendiger Organismus, auch wenn dieser noch nicht ist, aber sein wird, auch Musik der Möglichkeit nach und alles andere was sie wird ohne es ewig zu sein. Folglich findet sich auch im Intelligiblen Materie. Oder vielmehr, es ist das nicht der Möglichkeit nach, sondern die Seele ist die Möglichkeit davon. Wie aber ist dort das 'in Wirklichkeit?' Etwa wie die Bildsäule in Wirklichkeit beides zugleich ist, weil jedes die Form empfangen hat? Vielmehr weil jedes Form und vollständig das ist was es ist. Denn der Geist tritt nicht aus der Möglichkeit eines potentiellen Denkens in die Wirklichkeit des Denkens — dann würde er eines andern Höheren bedürfen, das nicht aus der Möglichkeit stammte — sondern in ihm ist das Ganze. Denn das der Möglichkeit nach Seiende will durch das Hinzukommen von etwas anderem in die Wirklichkeit geführt werden um etwas in Wirklichkeit zu werden; was aber an sich selbst stete Identität mit sich selber hat, das ist in Wirklichkeit. Alle ersten Principien sind also in Wirklichkeit, denn sie haben was sie haben müssen an sich selbst und ewig. Und so auch die Seele d. h. die nicht in der Materie sondern im Intelligiblen befindliche. Auch die in der Materie befindliche ist in Wirklichkeit eine andere, z. B. die vegetative; denn auch sie ist in Wirklichkeit was sie ist. So ist also wohl alles in Wirklichkeit und wesenhaft, und alles auch Wirklichkeit? Oder

wie sonst? Wenn demnach jene Natur mit Recht als 'schlaflos' bezeichnet ist, als Leben und bestes Leben, so dürften dort die schönsten Wirklichkeiten sein. Folglich ist alles in Wirklichkeit und Wirklichkeit und alles Leben, und der Ort daselbst ist der Ort des Lebens und in Wahrheit Princip und Quelle der Seele und des Geistes.

4. Alles andere nun, was der Möglichkeit nach etwas ist, ist auch in Wirklichkeit etwas anderes, was, indem es bereits ist, im Verhältniss zu einem andern als Sein der Möglichkeit nach bezeichnet wird. Wie will man aber von der angeblich seienden Materie, welche wir als die Totalität des Seienden der Möglichkeit nach bezeichnen, sagen, dass sie in Wirklichkeit etwas von dem Seienden sei? Denn dann würde sie ja nicht mehr die Totalität des Seienden der Möglichkeit nach sein. Wenn sie aber nichts von dem Seienden ist, dann ist sie ja nothwendigerweise selbst nichts Seiendes. Wie soll sie nun in Wirklichkeit etwas sein, wenn sie nichts von dem Seienden ist? Sie mag nichts von dem Seienden sein, was an ihr wird, immerhin aber kann sie etwas anderes sein, da ja auch nicht alles Seiende an der Materie ist. Wenn sie nun nichts von dem ist, was an ihr ist, dies aber das Seiende ist, so ist sie ein nicht Seiendes. Da sie als etwas formloses vorgestellt wird, kann sie aber auch nicht Form sein, folglich auch nicht unter die Formen gezählt werden. Sie ist also auch in dieser Hinsicht etwas nicht Seiendes. Da sie also nach beiden Seiten hin im nicht Seienden ist, so wird sie in mehrfachem Sinne ein nicht Seiendes sein. Wenn sie nun von der Natur des in Wahrheit Seienden fern ist, aber auch das nicht einmal erreichen kann, dem fälschlich Sein beigelegt wird, weil sie nicht einmal ein Schattenbild des Begriffes ist wie dieses, in welchem Sein soll sie denn mit begriffen werden? Und wenn in keinem Sein, was soll sie denn in Wirklichkeit sein?

5. Wie also werden wir von ihr sprechen? Wie ist sie Materie des Seienden? Eben weil sie es der Möglichkeit nach ist. Aber darum ist sie nicht schon insofern sie sein wird, sondern das Sein ist für sie bloss das in Aussicht gestellte, zukünftige; das Sein wird für sie gleichsam auf das verschoben was sein wird. Der Möglichkeit nach ist sie jedoch nicht ein einzelnes Etwas, sondern der Möglichkeit nach ist sie alles. Indem sie aber nichts an sich ist, sondern was sie als Materie ist, ist sie auch nicht in Wirklichkeit. Denn wenn sie etwas in Wirklichkeit ist, so wird das, was sie in Wirklichkeit ist, nicht Materie sein; sie wäre also nicht schlechthin Materie,

sondern wie das Erz. So ist sie denn das Nichtseiende, nicht als etwas vom Seienden verschiedenes, wie z. B. die Bewegung, denn diese haftet noch am Seienden als von ihm ausgehend und an ihm stattfindend, vielmehr ist sie wie ausgestossen und gänzlich isolirt nicht im Stande sich zu verändern, sondern stets sich gleichbleibend, was sie von Anfang war — nichtseiend. Aber sie war weder von Anfang an etwas in Wirklichkeit, entfernt von allem Seienden, noch wurde sie etwas. Denn von dem, worein sie eingehen wollte, hat sie nicht einmal eine Färbung annehmen können, sondern indem sie für anderes bleibt und für das weitere der Möglichkeit nach ist, indem sie erscheint, wenn jenes Seiende bereits aufgehört hat, und von dem nach ihr Werdenden ergriffen wird, ist sie auch von diesem das äusserste. Von beiden nun ergriffen gehört sie in Wirklichkeit zu keinem von beiden, nur der Möglichkeit nach bleibt ihr übrig ein schwaches und dunkles Bild zu sein, das nicht gestaltet werden kann. In Wirklichkeit also ist sie ein Trugbild, also eine Lüge in Wirklichkeit; das heisst so viel als sie ist die wahrhafte Lüge, das wirklich Nichtseiende. Wenn sie nun in Wirklichkeit das Nichtseiende ist, so ist sie das Nichtseiende in höherem Grade und demnach das wirklich Nichtseiende. Weit entfernt also in Wirklichkeit etwas von dem Seienden zu sein, hat sie ihre Wahrheit vielmehr im Nichtseienden. Wenn sie also sein muss, so muss sie in Wirklichkeit nicht sein, um aus dem wahrhaften Sein herausgetreten im Nichtsein ihr Sein zu haben. Denn wenn man dem fälschlich Seienden seine Falschheit nimmt, so nimmt man ihm sein bisheriges Wesen, und wenn man an das, was das Sein und die Wesenheit der Möglichkeit nach hatte, die Wirklichkeit heranführt, so vernichtet man den Grund seiner Daseinsform, weil das Sein für dasselbe in der Möglichkeit bestand. Wenn man nun die Materie als unvergänglich festhalten muss, so muss man sie auch als Materie festhalten. Man darf also, wie sich ergiebt, nur sagen, dass sie der Möglichkeit nach sei, damit sie sei was sie ist, oder man muss diese Auseinandersetzung widerlegen.

SECHSTES BUCH.

Ueber Substanz und Qualität.

1. Ist das Seiende und die Wesenheit verschieden, und ist das Seiende losgelöst von den andern, die Wesenheit aber

das Seiende mit den andern, wie Bewegung, Ruhe, Identität, Verschiedenheit, und sind dies Elemente von jener? Das Ganze allerdings ist Wesenheit, jedes Einzelne aber an ihr theils Seiendes theils Bewegung u. s. f. Bewegung nun ist etwas accidentiell Seiendes; also auch wohl accidentielle Wesenheit, oder dient doch zur Vervollständigung der Wesenheit? Vielmehr, sie ist selbst Wesenheit und das Dortige ist alles Wesenheit. Weshalb denn nicht auch hier? Nun, dort ist es der Fall, weil alles eins ist, hier aber, da die Bilder individuell verschieden sind, ist das eine so, das andere so — wie im Samen alles zugleich und jedes einzelne alles ist und nicht die Hand besonders und der Kopf besonders, hier aber sind sie von einander getrennt — denn es sind Bilder und nichts wahres. Wollen wir nun die dortigen Qualitäten Verschiedenheiten der Wesenheit an der Wesenheit oder dem Seienden nennen, Qualitäten nämlich, welche andere Wesenheiten hervorbringen in Bezug auf einander, und überhaupt Wesenheiten? Das ist freilich nicht ungereimt, wohl aber wenn es von den hiesigen Qualitäten gesagt wird, von denen die einen Verschiedenheiten der Wesenheiten sind, wie das zwei-und vierfüssige, die andern aber nicht Verschiedenheiten sind und gerade deshalb Qualitäten genannt werden. Und doch wird ebendasselbe Verschiedenheit, wenn es die Wesenheit vervollständigt, an einem andern aber nicht Verschiedenheit, wenn es die Wesenheit nicht vervollständigt sondern Accidens ist. Z. B. das Weisse am Schwan oder am Bleiweiss vervollständigt die Wesenheit, an dir aber ist es Accidens. Oder das Begriffliche ist ein vervollständigendes und nicht Qualität, das an der Oberfläche ist ein Quale. Oder man muss das Quale zertheilen, das eine als wesenhaft, als eine Eigenthümlichkeit der Wesenheit, das andere als ein blosses Quale, demzufolge eine Wesenheit so und so beschaffen ist, indem das Quale keinen Uebergang in die Wesenheit oder aus der Wesenheit veranlasst, sondern an der bereits seienden und erfüllten einen äusserlichen Zustand der Wesenheit hervorbringt und nach der Wesenheit etwas hinzufügt, mag es nun an der Seele oder am Körper geschehen. Aber wenn auch das sichtbare Weisse am Bleiweiss zu seiner Vervollständigung dient — denn am Schwan gehört es nicht zur Vervollständigung, da es auch einen nicht weissen Schwan geben kann — so haftet es doch am Bleiweiss. Und auch am Feuer dient die Wärme zur Vervollständigung. Aber wenn jemand sagt, die feurige Eigenschaft sei die Wesenheit: verhält es sich analog auch beim

Bleiweiss? Jedenfalls gehört am sichtbaren Feuer die feurige Eigenschaft oder Wärme zur Vervollständigung, ebenso die Weisse am Bleiweiss. Dieselben Begriffe also werden vervollständigen und nicht Qualitäten sein, umgekehrt nicht vervollständigen und Qualitäten sein; und es ist ungereimt, die einen, welche vervollständigen, als etwas anderes zu bezeichnen, die andern aber nicht als etwas anderes, da es doch dieselbe Natur ist. Es ist also vielmehr zu sagen: die Begriffe, die sie hervorbringen, sind in ihrer Totalität wesenhaft [substantiell], die vollendeten Erzeugnisse aber stellen das, was dort Wesenheit [Substanz] ist, hier als eine Quale, nicht als Wesenheit dar. Daher gehen wir auch immer fehl, indem wir stets bei den Untersuchungen des Wesens der Dinge an der Wesenheit ausgleiten und in das Quale gerathen. Denn das Feuer ist nicht das, was wir so nennen, indem wir auf das Quale sehen; sondern dies sei zwar Wesenheit, was wir aber jetzt erblicken, bei dessen Ansehen wir von Feuer sprechen, führt uns von der Wesenheit ab und wird als Quale definirt, und zwar an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen mit Recht, denn keins von ihnen ist Wesenheit sondern Affection derselben. Daraus entsteht auch die Frage, wie aus Nicht-Wesenheiten sich Wesenheit constituirt. Es wurde nun gesagt, dass das, was wird, nicht dasselbe sein darf wie das, woraus es wird; jetzt aber müssen wir sagen, dass auch das Gewordene nicht Wesenheit ist. Aber wie können wir sagen, dass die intelligible Wesenheit sich aus Nicht-Wesenheit constituirt? Wir werden sagen: die Wesenheit dort, indem sie im eigentlichen Sinne und unvermischt das Seiende hat, ist Wesenheit gewissermassen in den Unterschieden des Seienden, oder vielmehr sie wird mit dem Zusatz von Thätigkeiten Wesenheit genannt, wobei sie zwar eine Vollendung von jenem (dem Seienden) zu sein scheint, vielleicht aber durch den Zusatz und das nicht Einfache mangelhafter ist, da sie sich bereits von ihm entfernt.

2. Doch wir müssen hinsichtlich der Qualität betrachten, was sie überhaupt ist; vielleicht wird die gewonnene Erkenntniss unsere Zweifel mehr und mehr beschwichtigen. Zunächst nun müssen wir untersuchen, ob man als identisch setzen soll einmal das Quale allein, dann das Complement der Wesenheit, ohne daran Anstoss zu nehmen, dass das Quale das Complement der Wesenheit sei, richtiger wohl einer so und so beschaffenen Wesenheit. Es muss also bei der so und so beschaffenen Wesenheit die Wesenheit und das Wesen vor dem Quale sein. Was ist nun beim Feuer die Wesenheit vor der

so und so beschaffenen Wesenheit? Etwa der Körper? Dann wird der Körper Wesenheit sein, das Feuer aber ist warmer Körper und dies beides zusammen nicht Wesenheit, sondern das Warme ist so an ihm wie an dir das Stumpfnasige. Nimmt man nun die Wärme und das Glänzende und das Lichte weg, was doch Qualitäten zu sein scheinen, so bleibt anstatt des Feuers das Ding mit drei Dimensionen übrig und die Materie ist Wesenheit. Doch das ist schwerlich richtig, sondern die Form vielmehr ist Wesenheit. Aber die Form ist Qualität. Nicht doch, sondern die Form ist Begriff. Was ist nun das Erzeugniss des Begriffs und des Substrats? Nicht dasjenige was gesehen wird und brennt — dies ist aber ein Quale — man müsste denn das Brennen eine Thätigkeit aus dem Begriffe nennen, ebenso das Wärmen und Weissmachen u. s. w. Bethätigungen. Dann werden wir die Qualität nirgends unterzubringen wissen. Indessen man darf wohl das keine Qualitäten nennen, von denen es heisst, sie vervollständigen Wesenheiten, wenn anders sie Thätigkeiten sind, die von den Begriffen und wesenhaften Kräften ausgehen, sondern das vielmehr, was ausserhalb jeder Wesenheit ist, was nicht bald als Qualität bald wieder nicht als Qualität erscheint, sondern etwas für die Wesenheit Ueberflüssiges noch ausserdem hinzubringt wie Tugenden, Fehler, Laster, Schönheit, Gesundheit und diese oder jene Natur. Und Dreieck und Viereck sind an sich keine Qualitäten, wohl aber muss man das 'in Dreieckform gebracht sein' sofern es gestaltet ist als ein Quale bezeichnen, und zwar nicht die Dreieckigkeit, sondern die Gestaltung. Ebenso verhält es sich mit den Künsten und Fertigkeiten. Folglich ist die Beschaffenheit ein gewisser Zustand an den bereits seienden Wesenheiten, sei es ein hinzugefügter oder von Anfang an vorhandener, durch dessen etwaiges Nichtvorhandensein die Wesenheit in nichts beeinträchtigt würde.

3. Das Weisse an dir also darf man nicht als Qualität nehmen, sondern offenbar als eine Thätigkeit aus dem Vermögen des Weissmachens, ebenso alle sogenannten Qualitäten dort im Intelligiblen als Thätigkeiten, welche das Quale von unserer Meinung empfangen, weil sie lauter Eigenthümlichkeiten sind, die gleichsam die Wesenheiten von einander unterscheiden und unter einander ihren eigenthümlichen Charakter haben. Wie wird sich nun die dortige Qualität unterscheiden? Denn Thätigkeiten sind auch die hiesigen. Darin dass sie nicht angeben, wie beschaffen das einzelne Etwas ist, noch eine Veränderung der Substrate noch einen Charakter derselben,

ndern lediglich die sogenannte Beschaffenheit, welche dort hätigkeit ist. Daher ist es einerseits, wenn sie eine Eigenthümlichkeit der Wesenheit hat, alsbald klar, dass sie nicht in Quale ist; wenn aber der Begriff das an ihnen Eigenthümliche trennt, ohne es von dort wegzunehmen, sondern indem r vielmehr ein anderes nimmt oder erzeugt, so erzeugt er in Quale, indem er gleichsam einen Theil der Wesenheit immt, der an seiner Oberfläche erscheint. Wenn dem aber o ist, so hindert nichts, dass auch die Wärme, weil sie mit lem Feuer verwachsen ist, eine Form des Feuers, eine Thätigeit und nicht eine Beschaffenheit desselben ist, und andrerseits och wieder eine Beschaffenheit, wenn sie nämlich allein an inem Andern erfasst nicht mehr Gestalt der Wesenheit ist, ondern bloss als Spur, als Schatten und Bild die Wesenheit on sich selbst zurücklässt, deren Thätigkeit sie ist. Was nun ccidentiell ist und nicht Thätigkeit und Form, welche gewisse estalten von Wesenheiten darbietet, das ist ein Quale. So nüssen auch die habituellen Eigenschaften und sonstigen Zustände der Substrate Qualitäten genannt werden, die Urbilder derselben aber, in denen sie ursprünglich sind, Thätigkeiten jener. Nun ist nicht dasselbe Beschaffenheit und nicht Beschaffenheit, sondern das von der Wesenheit Losgelöste ist ein Quale, das mit ihr Verbundene ist Form oder Thätigkeit. Denn nichts ist dasselbe in sich und einem Andern, wo es aufgehört hat Form und Thätigkeit zu sein. Was aber niemals Form eines Andern, sondern immer Accidens ist, das ist schlechthin Qualität und nur Qualität.

SIEBENTES BUCH.

Ueber die totale Mischung.

1. Wir wollen eine Untersuchung über die sogenannte totale Mischung der Körper anstellen. Ist es möglich, dass wenn ein flüssiger Körper total mit einem andern flüssigen Körper zusammengemischt wird, jeder von beiden durch den andern oder nur der eine von beiden durch den andern ganz und gar hindurchgeht? Denn es ist kein Unterschied, wenn e Mischung überhaupt vor sich geht, auf welche von beiden weisen sie vor sich geht. Wir lassen diejenigen bei Seite,

welehe den Vorgang auf Nebeneinandersetzung beruhen lassen, da sie nicht sowohl mischen als mengen, wenn anders die Mischung des Ganzen zu etwas aus gleichartigen Theilen Bestehendem machen muss und jeder kleinste Theil aus den Stoffen bestehen muss, welche betreffenden Falls gemischt werden. Diejenigen nun, welche bloss die Qualitäten mischen, die Materie beider Körper aber nebeneinanderstellen und über sie die beiderseitigen Qualitäten hinführen, mögen eher Beachtung verdienen, indem sie die totale Mischung damit angreifen, dass die Grössen der Massen in Schnitte aufgehen müssen, wenn kein Zwischenraum zwischen einem der beiden Körper sich vorfindet, wenn die Zertheilung dadurch dass in jeder Hinsicht eine beiderseitige Durchdringung stattfindet continuirlich wird, und ferner, wenn das Gemischte einen grössern Raum einnimmt als das eine von beiden und zwar einen so grossen als der Ort eines jeden einzelnen ist, nachdem sie zusammengebracht sind. Und doch, wenn ein Ganzes durch ein Ganzes total hindurchgegangen wäre, sagen sie, müsste der Ort des einen, in welchen der andere hineingeworfen wurde, derselbe bleiben. Wo aber der Ort nicht grösser wird, da geben sie gewisse Ausströmungen von Luft als Grund an, an deren Stelle das eine eindrang. Und wie soll das Kleine im Grössern so ausgebreitet werden, um total hindurchzugehen? Und noch vieles andere sagen sie. Diejenigen Philosophen, welche eine totale Mischung annehmen, können sagen, dass ein Schneiden stattfindet ohne dass die Grösse der Massen dabei aufzugehen braucht, auch wenn totale Mischung stattfindet; wird man doch auch nicht sagen, dass der Schweiss ein Zerschneiden oder Durchbohren des Körpers zu Wege bringt. Denn wenn auch einer sagen wollte, immerhin könne die Natur es so veranstaltet haben um den Schweiss durchzulassen, so könne man doch an künstlich gearbeiteten Gegenständen, wenn sie dünn sind und mit einander zusammenhängen, sehen, dass das Feuchte sie total durchzieht und auf der einen Seite durchfliesst. Aber wenn es Körper sind, wie kann dies stattfinden? Denn dass sie durchgehen ohne zu schneiden, kann man sich nicht leicht denken; wenn sie sich aber überall schneiden, so werden sie sich offenbar vernichten. Wenn sie aber sagen, oftmals fänden keine Vergrösserungen statt, so räumen sie ihren Gegnern ein, Ausströmungen der Luft als Grund anzugeben. Hinsichtlich der Vergrösserung der Oerter ist es zwar schwer Auskunft zu geben, immerhin lässt sich jedoch sagen, dass da jeder Körper mit den andern Beschaffenheiten auch die Grösse mit sich

bringt, nothwendig auch die Vergrösserung stattfinden müsse. Denn diese könne sowenig wie die andern Eigenschaften zu Grunde gehen, und wie dort eine andere aus beiden gemischte Form entstehe, so auch eine andere Grösse, wobei denn das Gemisch die Grösse aus beiden hervorbringt. Aber hier können ihnen die Gegner erwidern: wenn Materie neben Materie und Masse neben Masse liegt, welcher die Grösse anhaftet, so sprecht ihr unsre Meinung aus. Wenn aber bei totaler Mischung auch die Materie mit der an ihr ursprünglich befindlichen Grösse hindurchdringt, so geschieht es nicht so wie wenn eine Linie an der andern liegt, so dass sie sich mit ihren Endpunkten berühren, wo allerdings Vergrösserung stattfindet, sondern so wie wenn eine Linie mit einer andern zusammenfällt, woher keine Vergrösserung stattfindet. Das Kleinere aber geht durch das ganze Grössere und das Kleinste durch das Grösste, wo eine offenbare Mischung vorliegt. Denn wo es nicht offenbar ist, kann man sagen, dass es nicht gänzlich durchdringt, aber wo es offenbar der Fall ist, lässt sich das nicht sagen; und wenn sie von Ausdehnung der Massen sprechen, so sagen sie nichts recht glaubliches, indem sie die kleinste Masse so sehr ausdehnen; denn nicht durch Veränderung des Körpers geben sie ihm mehr Grösse, wie wenn aus Wasser Luft wird.

2. Das aber muss für sich besonders untersucht werden, was geschieht wenn dasjenige, was eine Wassermasse war, Luft wird, woher die grössere Masse in dem Gewordenen kommt. Für jetzt indessen möge das Mitgetheilte genügen, obgleich noch vieles andere von beiden Seiten gesagt wird. Wir wollen vielmehr für uns betrachten, was man hierüber sagen muss, welche Ansicht sich mit dem Gesagten als übereinstimmend oder als sonstwie ausser den vorgebrachten vorhanden ergeben wird. Wenn nun das Wasser durch die Wolle fliesst oder das Papier das in ihm befindliche Wasser austropfen lässt, wie geht es zu, dass nicht der ganze wässrige Körper durch dasselbe hindurchgeht? Oder auch, wenn es nicht hindurchfliesst, wie wollen wir die Materie mit der Materie und die Masse mit der Masse in Berührung bringen, dagegen die Beschaffenheiten allein eine Mischung eingehen lassen? Denn die Materie des Wassers wird doch nicht ausserhalb des Papiers daneben liegen, noch auch andererseits in einigen Poren desselben; denn das Papier ist ganz und gar feucht und nirgends ist die Materie der Qualität bar. Ist aber überall die Materie mit ihrer Qualität, so ist überall im Papier das Wasser. Sagt man nicht das Wasser sondern die Qualität des Wassers, wo ist dann

das Wasser? Wie kommt es denn, dass die Masse nicht dieselbe ist? Nun, das Hinzugefügte hat das Papier ausgedehnt, es empfing Grösse von dem Hineingekommenen. Aber, wenn es empfing, wurde eine gewisse Masse hinzugefügt; wurde sie aber hinzugefügt, so wurde sie nicht in dem andern verschluckt. Es muss also die Materie an verschiedenen Orten sein. Aber weshalb sollte nicht, wie der eine Körper dem andern von seiner Beschaffenheit mittheilt und von ihm empfängt, es so auch bei der Grösse sein? Denn wenn eine Qualität mit einer Qualität zusammenkommt, ohne jene zu sein, sondern in Verbindung mit einer andern, so ist sie, eben durch ihre Verbindung mit einer andern nicht rein und darum nicht vollständig jene sondern geschwächt; Grösse aber, die mit einer Grösse zusammenkommt, verschwindet nicht. Mit welchem Recht indessen von einem Körper, der ganz durch einen andern geht, gesagt wird, er durchschneide ihn, lässt sich beanstanden. Wir wenigstens sagen, dass die Qualitäten durch die Körper gehen ohne sie zu durchschneiden. Man wird sagen, weil sie unkörperlich sind. Aber wenn die Materie selbst körperlos ist, warum gehen, wenn die Materie körperlos ist und von den Qualitäten einige wenige so beschaffen sind, diese mit der Materie nicht auf dieselbe Weise hindurch, während das Feste nicht hindurchgeht, weil es durch seine Qualitäten verhindert wird hindurchzugehen, oder weil viele Qualitäten zugleich nicht im Stande sind mit der Materie dies zu thun? Wenn nun die Menge der Qualitäten den sogenannten dichten Körper macht, so würde die Menge die Ursache davon sein. Wenn aber die Dichtigkeit eine besondere Qualität ist, wie desgleichen die sogenannte Körperlichkeit, so ist die besondere Qualität die Ursache. Folglich werden nicht die Qualitäten als solche die Mischung hervorbringen, sondern als so und so beschaffene, und es wird auch nicht die Materie als solche sich gegen die Mischung streuben, sondern als Materie mit der und der Qualität, und zumal, wenn sie eigene Grösse nicht hat ausser in dem Fall, wo sie die Grösse nicht verschmäht hat. Hierüber also möge diese Reflexion genügen.

3. Da wir aber die Körperlichkeit erwähnt haben, so wollen wir untersuchen, ob die Körperlichkeit das aus allem Zusammengesetzte oder ob sie eine Form und ein Begriff ist, der in die Materie hineingedrungen den Körper macht. Wenn nun das aus allen Beschaffenheiten mit der Materie Bestehende eben der Körper ist, so ist das auch die Körperlichkeit. Wenn es aber der Begriff ist, der durch sein Hinzutreten den Körper

macht, so hat offenbar der Begriff alle Qualitäten in sich befasst. Es muss aber dieser Begriff, wenn er nicht bloss eine Art erklärender Definition vom Wesen des Dinges ist, sondern ein das Ding erschaffender Begriff, die Materie nicht mit befassen, sondern ein Begriff an der Materie sein und in sie hineindringend den Körper zu Stande bringen, und es muss der Körper Materie mit dem ihm innewohnenden Begriff sein, er selbst aber als Form für sich ohne Materie betrachtet werden, auch wenn er selbst noch so untrennbar wäre. Denn der getrennte ist ein anderer, der Begriff in der Intelligenz; er ist aber in der Intelligenz, weil er selbst Intelligenz ist. Aber davon an einem andern Ort.

ACHTES BUCH.

Vom Sehen oder Weshalb die Gegenstände in der Ferne klein erscheinen.

1. Nicht wahr, die fernen Gegenstände erscheinen kleiner und die weiten Abstände scheinen geringe Zwischenräume zu haben, in der Nähe aber erscheinen die Gegenstände so gross, wie sie sind, und mit dem Abstand, den sie haben? Die fernen Gegenstände erscheinen dem Sehenden kleiner, weil das Licht für das Gesicht und entsprechend der Pupille will zusammengefasst werden — und um wie viel die Materie des gesehenen Gegenstandes ferner ist, um soviel kommt die Form heran, losgelöst gleichsam von ihrer quantitativen und qualitativen Form, so dass ihr Begriff allein herankommt; oder auch, weil wir von der Grösse beim Durchgange [durch den Zwischenraum] und dem Herankommen an ihren einzelnen Theilen wahrnehmen, wie gross sie ist — sie muss also zugegen und nahe sein, um erkannt zu werden, wie gross sie ist; oder auch, weil die Grösse accidentiell gesehen wird, während man zuerst die Farbe erblickt. In der Nähe nun wird erkannt, in welchem Umfange ein Gegenstand gefärbt ist, in der Ferne aber, dass er gefärbt ist; die Theile aber zugleich quantitativ unterschieden lassen keine genaue Unterscheidung der Grösse zu, da auch die Farben selbst undeutlich herangekommen. Was Wunder also, wenn

auch die Grössen, wie desgleichen die Töne kleiner sind, je undeutlicher ihre Form herankommt? Denn auch dort sucht das Gehör die Form, die Grösse aber nimmt es accidentiell wahr. Aber was das Gehör anlangt, wenn die Grösse accidentiell wahrgenommen wird: wem erscheint denn ursprünglich die Grösse beim Ton, wie etwa dem Gefühlssinn ursprünglich die Grösse des gesehenen Gegenstandes erscheint? Das Gehör nimmt wohl die anscheinende Grösse nicht nach der Quantität wahr, sondern nach dem höheren und geringeren Grade, nicht accidentiell, etwa als Intensität, wie auch der Geschmackssinn die Stärke des Süssen nicht accidentiell wahrnimmt. Die eigentliche Grösse des Tones aber ist seine Ausdehnung, diese kann das Gehör accidentiell aus der Stärke bestimmen, doch nicht genau. Denn die Stärke ist jedesmal mit dem Ton identisch, die Ausdehnung aber wird bemessen nach dem ganzen Raum, den er erfüllt. Aber die Farben sind nicht klein, sondern undeutlich, die Grössen sind klein. Jedoch beide haben das Minder dessen, was sie sind, gemeinsam. Die mindere Farbe ist undeutlich, die mindere Grösse klein, und im Anschluss an die Farbe vermindert sich die Grösse in analoger Weise. Diese Affection wird deutlicher an bunten Gegenständen z. B. an vielen Wohnungen oder einer Menge Bäumen und dergl. mehr auf den Bergen, wovon ein jedes, wenn es gesehen wird, aus dem gesehenen Einzelnen das Ganze bemessen lässt. Wenn aber die Form im einzelnen nicht zu Gesichte kommt, so ist dem Auge das Einzelne vorenthalten, um durch Messen der vorliegenden Grösse zu erkennen, wie gross das Ganze ist. Denn auch das Nahe, wenn es bunt ist und die Richtung des Auges auf dasselbe mit einem Male stattfindet und nicht alle Formen gesehen werden, muss begreiflicherweise um soviel kleiner erscheinen als das Einzelne dem Anblick entzogen wird; wenn aber alles gesehen wird, so wird bei genauer Messung erkannt, wie gross es ist. Diejenigen Grössen aber, welche bei gleicher Gestalt gleichfarbig sind, täuschen gleichfalls, da das Auge die Grösse nicht genau nach den Theilen bemessen kann, weil es dabei abgleitet, da es nicht bei jedem einzelnen Theile vermöge seines Unterschiedes stehen bleiben kann. Nahe aber erscheint das Ferne, weil die Grösse der Zwischenräume verkürzt wird aus demselben Grunde. Eben deswegen bleibt auch das Nahe nicht verborgen in seiner Grösse. Da aber das Auge die Entfernung des Zwischenraums nicht wie sie der Form nach beschaffen ist durchwandert, so kann es auch nicht sagen, wie gross es der Grösse nach ist.

2. Dass der aus der Verkleinerung des Gesichtswinkels tnommene Grund nicht stichhaltig ist, habe ich schon anderrts gesagt, und auch jetzt muss ich darauf aufmerksam chen, dass wer da behauptet, der Gegenstand erscheine iner durch den kleineren Winkel, das übrige Auge etwas serhalb sehen lässt, entweder etwas anderes oder überhaupt was von ausserhalb, wie etwa die Luft. Wenn er aber nichts rig lässt, weil z. B. der Berg gross ist, sondern wenn der sehene Gegenstand entweder gleich ist und das Auge unmögh noch etwas anderes sehen kann, da seine Ausdehnung it dem Gegenstand sich deckt, oder auch nach beiden Seiten er den auf ihn gerichteten Blick des Auges hinausreicht: s will einer in diesem Falle sagen, wo der Gegenstand viel einer erscheint als er ist, aber vom ganzen Auge gesehen ird? Wahrhaftig, wenn jemand seinen Blick auf den Himmel chtet, so kann er das in unzweifelhafter Weise einsehen. Denn ie ganze Hemisphäre kann keiner mit einem Blick sehen nd das darauf gerichtete Auge kann sich in dem Maasse nicht rweitern. Indessen will das jemand, so sei es ihm zugestanden. Venn nun das ganze Auge die ganze Hemisphäre umfasst, ie Grösse aber am Himmel um viele Male grösser ist als sie scheint, wie will man die Abnahme des Gesichtswinkels als Grund dafür aufstellen, dass sie um vieles kleiner erscheint ls sie ist?

NEUNTES BUCH.

Gegen die Gnostiker
oder
Gegen die welche sagen, der Weltbildner sei schlecht und die Welt sei schlecht.

1. Da sich uns also die Natur des Guten als ein Einfaches und Erstes erwiesen hat (denn alles nicht Erste ist nicht einfach), das da nichts in sich hat, sondern etwas Einiges ist und identisch mit der Natur des sogenannten Einen — denn auch iese ist nicht ein Anderes und dann das Eine, sowenig als ieses ein Anderes und dann das Gute: so müssen wir, wenn ir vom Einen und wenn wir vom Guten sprechen, dieselbe i n e Natur darunter verstehen und sie als e i n e bezeichnen, ne von ihr damit etwas auszusagen; wir suchen sie uns nur

soweit als möglich deutlich zu machen. Selbst das Präd das Erste legen wir ihm in dem Sinne bei, dass es Einfachste ist, und selbstgenugsam nennen wir es, es nicht aus mehreren besteht — denn dann wird es seinen Bestandtheilen abhängig sein; es ist nicht in ei Andern, weil alles was in einem Andern ist auch von ei Andern herrührt. Wenn es nun weder von einem An ausgeht noch in einem Andern sich befindet noch irgend Zusammensetzung ist, so kann nothwendiger Weise nichts ü ihm sein. Man darf also nicht zu andern Principien f gehen, sondern muss dieses voranstellen, dann den Geist n ihm und das Erstdenkende, dann die Seele nach dem G — denn dies ist die naturgemässe Anordnung; auch man nicht mehr noch weniger als dies im Reiche des Int gibeln setzen. Denn setzt man weniger, so wird man entw Seele und Geist als identisch bezeichnen, oder den Geist das Erste. Dass diese aber von einander verschieden sind, vielfach gezeigt worden. So bleibt denn für jetzt zu betrac übrig, ob es mehr als diese drei giebt. Was für Natu könnten nun wohl ausser ihnen existiren? Ein einfacheres höher stehendes Princip als das des Alls, wie es soeben n bestimmt worden, kann wohl niemand finden. Denn man doch nicht sagen, dass es eins der Möglichkeit nach, eins Wirklichkeit nach gebe. Es wäre ja lächerlich, auf dem biete des wesentlich Wirklichen und Immateriellen durch Sonderung nach Möglichkeit und Wirklichkeit mehrere Natu schaffen zu wollen. Es geht aber auch nicht auf den folgen Stufen, und man darf sich nicht einen Geist in einer gewis Ruhe, einen andern in einer Art von Bewegung denken. W ches wäre denn die Ruhe des Geistes, welches seine Bewegu sein Aussichheraustreten? oder welches seine Unthätigkeit andererseits seine Thätigkeit hinsichtlich des Andern? D er ist wie er ist ewig, Geist in derselben Weise, ruhend unbeweglicher Wirklichkeit. Bewegung zu ihm und um ist bereits eine Vernichtung der Seele und von ihm aus die Seele gehende Vernunft, welche die Seele zu einer denk den macht, nicht aber eine andere Natur zwischen Geist Seele schafft. Aber selbst deshalb nicht darf man mehr Geister aufstellen, wenn wirklich der eine denkt, der and denkt, dass er denkt. Denn selbst wenn bei ihnen das Denl und das Denken des Denkens verschieden wäre, so ist doch nur ein einziger, seiner Thätigkeit sich bewusster A Denn es ist lächerlich, dies von dem wahrhaften Geist an

nehmen; im Gegentheil, mit dem Geiste welcher denkt, wird derjenige durchaus identisch sein, der da denkt, dass er denkt. Wo nicht, so wird der eine bloss denken, der andere denken, dass er denkt, während ein anderer und nicht er selbst derjenige ist, welcher gedacht hat. Wenn sie sagen, beides sei in der logischen Reflexion verschieden, so werden sie damit erstens die behauptete Mehrheit der Daseinsformen aufgeben, zweitens aber muss man zusehen, ob auch die logische Reflexion im Stande ist einen Geist zu fassen, der bloss denkt, sich aber dessen nicht bewusst ist, dass er denkt. Käme dies bei uns vor, die wir stets mit Trieben und discursiven Gedanken zu thun haben, so würden wir, selbst bei ganz erträglicher Rechtschaffenheit, uns den Vorwurf des Blödsinns zuziehen. Wenn also der wahrhafte Geist in den Gedanken sich selbst denkt und das Gedachte nicht ausserhalb seiner, sondern er selbst auch das Gedachte ist, so hat er im Denken nothwendig sich selbst und sieht sich selbst. Wenn er sich aber sieht, so sieht er sich nicht gedankenlos, sondern denkend. Also in dem ersten Denken hat er zugleich als ein einiges auch das Denken, dass er denkt, und nicht einmal für die logische Reflexion ist dort ein Doppeltes vorhanden. Wenn er aber gar ewig denkt was er ist, wo wäre da Raum für die Reflexion, welche das Denken sondert von dem Denken des Denkens? Führt man noch eine dritte Reflexion ein, welche das Denken, dass er denkt, dass er denkt besagt, so wird das Ungereimte dieser Ansicht noch deutlicher. Und weshalb nicht so ins Unendliche? Lässt man aber die Vernunft vom Geiste ausgehen, dann von dieser in der Seele eine andere entstehen, die von der Vernunft an sich ausgeht, um diese zwischen Seele und Geist unterzubringen, so wird man die Seele des Denkens berauben, wenn sie die Vernunft nicht vom Geiste, sondern von etwas anderm dazwischen Liegenden bekommen soll; und sie wird ein Schattenbild der Vernunft, nicht Vernunft haben, sie wird überhaupt den Geist nicht kennen und überhaupt nicht denken.

2. Man darf also weder mehr Principien annehmen als diese, noch überflüssige Abstractionen in jenen, die für dieselben keinen Platz haben, sondern einen in sich identischen Geist, der sich gleich bleibt, nach allen Seiten unwandelbar, der dem Vater nachahmt soweit es ihm möglich ist. In unserer Seele dagegen hat man zu unterscheiden einen Theil, der stets bei jenem ist, einen andern, der zu dem Hiesigen in Beziehung steht, einen dritten endlich in der Mitte von beiden. Denn

da sie eine Natur in einer Vielheit von Kräften ist, so hat man anzunehmen, dass sich bald die ganze Seele mit dem besten Theile ihrer selbst und des Seienden zusammen erhebt, bald der schlechtere Theil derselben herabgezogen wird und den mittleren mit sich zieht; denn das Ganze derselben herabzuziehen war nicht zulässig. Und diese Affection widerfährt ihr, weil sie nicht in dem Schönsten geblieben ist, woselbst die Seele blieb, die nicht Theil ist und von der auch wir kein Theil mehr sind, die dem Körper des Weltalls verliehen hat, für sich zu haben soviel er von ihr haben kann, die selbst für sich verharrt ohne Müh' und Noth, weil sie die Welt nicht aus der Reflexion heraus regiert, auch nicht etwas nachzubessern hat, sondern in der Fülle wunderbarer Kraft die Organisirung leitet durch das Schauen auf das, was vor ihr ist. Denn je mehr sie sich in das Schauen versenkt, desto schöner und mächtiger ist sie; und was sie von dorther erhält, das theilt sie den auf sie folgenden Wesen mit und es ist, als ob sie ewig erleuchtet und erleuchtet wird.

3. Ewig also erleuchtet und fortwährend im Besitz des Lichtes theilt sie es den nächstfolgenden Wesen mit, und diese wieder werden ewig durch dieses Licht erhalten und erquickt, geniessen vom Leben soviel sie im Stande sind. Es geht damit zu wie mit dem Feuer; brennt dies inmitten anderer Dinge, so wird alles erwärmt was dazu im Stande ist. Und doch ist das Feuer auf ein bestimmtes Maass beschränkt. So lange aber Kräfte, die kein Maass beschränkt, nicht aus der Zahl des Seienden gestrichen sind, wie ist es möglich, dass sie sind ohne dass etwas an ihnen Theil hat? Vielmehr muss ein jedes sein Wesen auch einem andern mittheilen, oder das Gute wird nicht gut, der Geist nicht Geist, die Seele nicht eben dieses sein, wenn nicht nach dem Lebendigen auf erster Stufe auch auf zweiter Stufe etwas lebt, und zwar so lange als jenes Erste existirt. Es muss also alles in einem gegenseitigen Nacheinander und ewig sein, geworden aber ein Theil dadurch dass es von andern ausgeht. Demnach ist nicht einmal geworden sondern wurde und wird werden alles was geworden heisst. Auch wird nur das vergehen was etwas hat, in das es vergehen kann; was ein solches nicht hat, wird auch nicht vergehen. Soll dieser Abgrund die Materie sein, warum nicht auch die Materie? Und sagt man, auch die Materie, so werden wir sagen, warum musste sie entstehen? Will man sagen, dies sei eine nothwendige Consequenz, so ist diese Nothwendigkeit auch jetzt noch vorhanden. Soll sie aber sich selbst

überlassen werden, so wird in Folge davon das Göttliche nicht überall sein, sondern in einem bestimmten, abgegrenzten Raum und gleichsam durch Mauern abgesperrt. Ist aber das nicht möglich, so wird die Materie erleuchtet werden.

4. Sollten sie indessen sagen, die Seele habe gleichsam nach dem Verlust ihres Gefieders geschaffen, so trifft dieser Unfall die Weltseele nicht; und sollten sie deren Fall behaupten, so mögen sie die Ursache des Falls angeben. Wann aber fiel sie? Wenn von Ewigkeit her, so bleibt sie nach ihrer Lehre eine gefallene; hatte aber ihr Fall einen Anfang in der Zeit, weshalb fand er nicht schon früher statt? Wir nehmen als schöpferische Ursache nicht ein Sinken, sondern vielmehr ein Nichtsinken an. Ist sie aber gesunken, so geschah das offenbar durch Vergessen der Dinge droben; und hat sie vergessen, wie kann sie Weltbildner sein? Denn wonach schafft sie als nach dem, was sie dort gesehen hat? Schafft sie aber in Erinnerung an jenes, so ist sie überhaupt nicht herabgesunken. Denn auch wenn sie nur eine undeutliche Erinnerung hat, so sinkt sie erst recht nicht von dort herab, um eben nicht undeutlich zu sehen. Und weshalb hätte sie, wenn sie irgendwelche Erinnerung hat, nicht wieder emporsteigen wollen? Was hätte sie sich auch für einen Vortheil aus der Weltschöpfung versprechen sollen? Es ist lächerlich, wenn man sagt: um geehrt zu werden. Das heisst von den irdischen Bildnern etwas auf sie übertragen. Auch wenn sie durch Reflexion geschaffen und das Schaffen nicht in ihrer Natur gelegen hätte, sie selbst nicht die schaffende Kraft gewesen wäre: wie hätte sie diese Welt schaffen können? Und wann soll sie sie denn vernichten? Denn wenn es ihr leid wurde, was zögerte sie? Wenn es ihr aber noch nicht leid wurde, so wird es ihr auch nicht mehr leid werden, da sie bereits daran gewöhnt ist und sie mit der Zeit liebgewonnen hat. Wenn sie aber auf die Seelen im einzelnen wartet, so hätten diese schon längst nicht mehr zum Werden kommen dürfen, da sie bereits in dem früheren Werden das Böse dieser Welt erfahren hatten, also schon längst aufhören mussten zu kommen. Auch darf man nicht zugeben, dass diese Welt schlecht geschaffen sei, weil sich vieles Widrige in ihr befindet. Denn das heisst ihr zuviel Werth beilegen, wenn man verlangt, sie solle ebenso sein wie die intelligible und nicht vielmehr ein Abbild jener. Wo gäbe es aber wohl ein anderes schöneres Abbild derselben? Denn welches andere Feuer wäre ein besseres Abbild des dortigen Feuers als das Feuer hier? Welche Kugel ist genauer und in

ihrem Umschwung regelmässiger nach der Insichabgeschlo
heit jener Welt des Intelligibeln? Was giebt es nicht
für eine andere Sonne, die besser wäre als diese sicht
5. Jedoch es liegt ein Widerspruch darin, wenn s
einen Körper haben wie alle Menschen, die mit Be
Trauer, Zorn behaftet sind, ihre Kraft nicht gering
sondern vielmehr sagen, es stehe ihnen zu das Intelli
erfassen, dagegen leugnen, dass es in der Sonne e
sprechende Kraft gebe, die weniger der Affection au
sei als diese, die mehr geordnet und weniger in Verä
begriffen sei, dass sie eine bessere Einsicht habe als
wir soeben erst geworden sind und durch so vieles Tru
verhindert werden zur Wahrheit zu gelangen. Es l
Widerspruch darin, dass sie ihre eigene Seele unsterb
göttlich nennen, selbst die der schlechtesten Mensch
ganzen Himmel dagegen und den Gestirnen an ihm,
aus viel schöneren und reineren Elementen bestehen, be
sie hätten keinen Theil an der unsterblichen Seele, ob
sehen, dass die Dinge dort wohlgestaltet und wohl
sind, noch dazu aber die Unordnung hier auf Erde
tadeln, als ob die unsterbliche Seele absichtlich den
tern Ort gewählt und es vorgezogen hätte, der sterblich
den bessern einzuräumen. Ungereimt ist aber auch b
die Einführung dieser andern Seele, die sie aus den El
zusammengesetzt sein lassen. Denn wie soll eine Zus
setzung aus den Elementen irgendwie Leben haben?
die Mischung der Elemente bringt entweder etwas Warm
Kaltes oder Gemischtes hervor, etwas Trocknes oder
oder ein Gemisch daraus. Wie soll sie die vier Elem
sammenhalten, da sie später aus ihnen geworden ist?
sie ihr gar noch obendrein Wahrnehmung und Ueb
und vieles andere beilegen, was soll man dazu sagen
aus Nichtachtung dieser Weltschöpfung und dieser Erd
sie, für sie gebe es eine neue Erde, in die sie näml
hier aus gelangen würden, und dies sei der Begriff d
Und doch, was liegt ihnen daran in das Vorbild der
gelangen, die sie hassen? Woher stammt dieses Vorbild
zufolge nämlich entsteht es erst, nachdem der Schöp
selben sich bereits dem Irdischen zugeneigt hat. We
der Schöpfer selbst es sich so sehr angelegen sein läss
der intelligibeln Welt, in deren Besitz er ist, noch eine
zu schaffen — obwohl das Bedürfniss keineswegs klar
so schuf er sie entweder vor oder nach dieser Welt.

ɪr dieser Welt, zu welchem Zweck? 'Damit die Seelen ırer Hut sein könnten.' Wie kam es denn, dass sie nicht rer Hut waren, so dass sie umsonst geworden ist? Gees nach der Welt, indem er aus der Welt die Form nachdem er sie der Materie entkleidet, so genügte ja obe für die Seelen, die den Versuch gemacht hatten, f ihrer Hut zu sein. Wenn sie aber in den Seelen die der Welt erfasst wissen wollen, was hat ihre Lehre

Was soll man aber von den andern Daseinsformen, die führen, sagen? von dem Wohnen in der Fremde, von ɪildern, von Empfindungen der Reue? Meinen sie da- :ectionen der Seele, wenn sie im Zustande der Reue findet, reden sie von Gegenbildern, wenn dieselbe gleich- ır Bilder des Seienden aber noch nicht das Seiende selbst ıt, so ist das leeres Gerede um ihrem eigenen System l zu verschaffen. Denn das bauen sie auf, als wären ι der alten griechischen Schule garnicht in Berührung ı, während doch die Griechen sehr wohl von einem steigen der Seele aus der Höhle, von einem allmähligen ıreiten derselben zum wahren Schauen wissen und da- ıne vielen Bombast reden. Ueberhaupt haben sie einiges ato entlehnt, und was sie neues zur Begründung einer ı Philosophie vorbringen, haben sie abseits von der eit gefunden. Auch die Strafen, die Flüsse in der Unterlie Wanderungen aus einem Leibe in den andern stamaher. Und wenn sie im Intelligibeln eine Vielheit ann: das Seiende, den Geist, den davon verschiedenen ldner und die Seele, so ist das aus jener Stelle des Tientlehnt, wo Plato sagt: 'In wiefern nun der Geist im ndigen die demselben innewohnenden Ideen erblickt, sogedachte der Schöpfer, soll auch dieses All erhalten.' ırstanden sie nicht und entnahmen daraus einen ruheneist, der alles Seiende in sich habe, daneben einen anınschauenden Geist und einen mit discursivem Denken ftigten — vielfach indessen ist es bei ihnen statt dieses ele, welche die Welt bildet — und dies sei, bilden sie n, der Weltschöpfer in Platos Sinne, weit entfernt zu , wer der Weltschöpfer ist. Ueberhaupt geben sie die ır Weltbildung und vieles andere fälschlich als platonisch ıd verunglimpfen die Ansichten des Mannes, als ob sie die intelligible Natur ergründet hätten, jener aber und dern vortrefflichen Männer nicht. Ferner, indem sie eine

Menge intelligibler Wesen namentlich aufzählen, glauben sie den Anschein zu erwecken, als wären sie der Sache auf den Grund gekommen, während sie gerade durch die Menge die intelligible Natur der sinnlich wahrnehmbaren und schlechteren ähnlich machen. Vielmehr hätten sie dort nach einer möglichst geringen Zahl streben und sich darauf beschränken sollen, der nach dem Ersten folgenden Stufe alles zu überweisen; denn diese ist der Inbegriff aller Dinge und Urgeist und reale Wesenheit und was sonst noch herrliches nach der ersten Natur folgt. Die Seele aber ist die dritte Form, und die Unterschiede der Seelen mussten sie in ihren Affectionen oder in ihrer Natur aufsuchen, nicht aber jene göttlichen Männer in den Koth treten, sondern wohlwollend hatten sie ihre Lehren als die von älteren Leuten aufzunehmen und was sie richtig sagen anzunehmen: die Unsterblichkeit der Seele, die intelligible Welt, den ersten Gott, die Verpflichtung der Seele die Gemeinschaft mit dem Körper zu fliehen, die Trennung derselben von ihm, die Flucht aus der Region des Werdens in die des Seins: das sind klare platonische Gedanken und dass sie diese in derselben Fassung aufgenommen haben, daran haben sie recht gethan. Es trifft sie kein Vorwurf, wenn sie in gewissen Punkten ihre abweichende Meinung kundgeben, aber durch Verhöhnung und Verspottung der Griechen ihren eigenen Ansichten bei ihren Zuhörern Eingang zu verschaffen, das sollten sie nicht versuchen, sondern vielmehr aus dem Wesen der Sache zeigen, dass ihre eigenen, von der Meinung jener Männer abweichenden Behauptungen richtig seien, indem sie wohlwollend und in philosophischer Art die Ansichten derselben und ihre gerechtfertigten Einwände hinstellen, dabei allein die Wahrheit im Auge haben und nicht nach Beifall haschen, dadurch dass sie Männer tadeln, deren Tüchtigkeit längst von nicht eben schlechten Richtern anerkannt ist, mit dem Vorgeben besser als jene zu sein. Dasjenige wenigstens, was die Alten über das Intelligible gesagt haben, ist viel besser und in gebildeter Weise gesagt worden und wird von denen, die sich nicht durch die unter den Menschen rasch um sich greifende Täuschung hintergehen lassen, leicht erkannt werden, wie auch dasjenige, was durch sie später von jenen entlehnt ist und einige ungehörige Zusätze bekommen hat, gerade in den Punkten nämlich, in denen sie jenen gegenübertreten wollen, indem sie allerlei Zeugungen und vollständigen Untergang einführen, dieses All tadeln, der Seele die Gemeinschaft mit dem Leibe als Schuld vorwerfen, den Lenker dieses Weltalls tadeln, den Weltbildner

mit der Seele identificiren und ihm dieselben Affectionen beilegen wie dem Einzelwesen.

7. Dass nun auch diese Welt weder einen Anfang genommen hat noch ein Ende nehmen wird, sondern ewig ist solange jenes ist, haben wir gesagt. Dass die Gemeinschaft mit dem Körper für unsere Seele kein Gewinn ist, ist bereits vor ihnen gesagt. Von unserer Seele aus aber die Weltseele in Anspruch zu nehmen,* ist ähnlich wie wenn jemand in einem wohl organisirten Staate das Geschlecht der Töpfer oder Schmiede herausnehmen und nun den ganzen Staat tadeln wollte. Man muss aber die Unterschiede der Weltseele hinsichtlich ihrer Weltregierung beachten: ihre Art und Weise ist eine andere, sie liegt nicht in Banden. Denn zu den andern Unterschieden, deren wir eine grosse Zahl anderswo angegeben haben, hätte man auch das bedenken sollen, dass wir vom Körper gefesselt sind, nachdem bereits eine Fesselung vorausgegangen. Denn die schon in der Weltseele gefesselte Natur des Leibes schlägt alles in Fesseln, was sie ergreift. Die Weltseele selbst aber kann nicht gefesselt werden von dem, was durch sie gefesselt ist; denn sie herrscht. Daher ist sie auch von ihm aus keinen Affectionen unterworfen, wir aber sind nicht Herr über dasselbe. Denn der Theil der Weltseele, welcher auf das Göttliche dort oben gerichtet ist, bleibt unversehrt und wird nicht behindert, der Theil dagegen, welcher dem Körper Leben giebt, nimmt nichts von ihm an. Ueberhaupt nimmt der leidende Zustand eines andern die Affection dieses nothwendig an, es selbst aber theilt jenem den seinigen nicht mehr mit, da es ein eigenes Leben hat. Z. B. wird ein Pfropfreis, wenn das, worauf es gepfropft ist, afficirt wird, mit afficirt; verdorrt es aber, so lässt es jenes im Genusse seines Lebens. Auch wenn das Feuer in dir erlischt, so erlischt darum nicht das gesammte Feuer; ja selbst wenn das gesammte Feuer zu Grunde ginge, würde die Seele dort nicht afficirt werden, sondern nur der Organismus des Körpers, und wenn es möglich wäre, dass durch das Uebrige eine Welt bestehen könnte, so würde sich die dortige Seele nichts daraus machen. Auch ist die Organisirung beim All eine andere als beim lebendigen Einzelwesen: dort führt die Seele gleichsam darüber hin und bannt durch ihren Befehl, hier sind die Dinge wie Flüchtlinge an ihren Ort gebunden mit zweifacher Fessel, während sie dort nicht wissen, wohin fliehen. Sie braucht es also weder innerlich festzuhalten noch durch äussern Zwang nach innen zu drängen, sondern es bleibt wo von An-

fang an ihre Natur es gewollt hat. Wenn nun einmal etwas davon in naturgemässer Weise bewegt wird, so wird dasjenige afficirt, dem diese Bewegung nicht naturgemäss ist, es selbst aber bewegt sich in schöner Weise als zum Ganzen gehörig, während jenes vernichtet wird, weil es die Ordnung des Ganzen nicht ertragen kann; ähnlich wie wenn ein grosser Chor in gemessener Ordnung sich daherbewegte und mitten auf seinem Wege von ihm eine Schildkröte ereilt und zertreten würde, weil sie der geordneten Bewegung des Chors nicht entfliehen konnte: würde sie sich in dieselbe einreihen, so würde ihr daraus kein Leid widerfahren.

8. Die Frage: weshalb hat die Seele geschaffen? ist ebenso unstatthaft wie die: weshalb ist die Seele? und weshalb hat der Demiurg geschaffen? Das heisst erstens einen zeitlichen Anfang annehmen von dem, was ewig ist, und zweitens meinen, der Demiurg sei durch eine Wandelung und einen Uebergang aus einem Zustand in einen andern der Urheber der Weltbildung geworden. Man muss sie also, falls sie es wohlwollend aufnehmen wollen, belehren, welches die Natur dieser intelligiblen Principien ist, damit sie aufhören das Ehrwürdige zu schmähen, womit sie rasch zur Hand sind statt mit gebührender Vorsicht zu verfahren. Kann doch auch niemand die Verwaltung des Weltalls mit Recht tadeln, da sie erstlich die Grösse der intelligiblen Natur an den Tag legt. Ja, wenn das All so ins Leben getreten ist, dass sein Leben kein unentwickeltes ist — wie die kleinern Geschöpfe in ihm, die durch die Fülle des Lebens fortwährend Tag und Nacht erzeugt werden — sondern wenn es ein zusammenhängendes, mannigfaltiges und überallhin ausgebreitetes Leben ist, welches unendliche Weisheit offenbart: wie sollte man es nicht als ein deutliches und schönes Bild der intelligiblen Götter bezeichnen? Wenn es als Nachahmung nicht jenes ist, so ist das ganz naturgemäss; denn sonst würde es keine Nachahmung mehr sein. Dass aber die Nachahmung eine unähnliche sei, ist falsch; denn nichts ist weggelassen, was möglicher Weise ein schönes, natürliches Bild haben konnte. Es war nämlich eine Nothwendigkeit, dass die Nachahmung nicht im Wege der Reflexion und Kunst erzielt wurde, weil eben das Intelligible nicht das letzte sein konnte. Vielmehr musste die Wirksamkeit desselben eine doppelte sein, einmal in sich, dann auf ein anderes. Es musste also etwas nach ihm sein, denn allein das Allerkraftloseste hat keine Stufe nach sich. Dort aber waltet eine wunderbare Kraft, folglich schuf sie auch. Giebt es nun eine

andere bessere Welt als diese, welches ist sie? Muss es eine Welt geben, ist aber keine andere vorhanden, so ist diese es, welche das Ebenbild jener in sich darstellt. Die Erde ist ganz mit lebenden Wesen der mannigfaltigsten Art, auch mit unsterblichen angefüllt und bis zum Himmel ist alles voll davon. Warum sollten aber die Gestirne, die in den untern Sphären so gut wie die in der höchsten Höhe, keine Götter sein, da sie in geordneter Bahn sich bewegen und mit dem Himmel herumwandeln? Weshalb sollten sie keine Tugend haben und was sollte es für ein Hinderniss für sie geben, in den Besitz der Tugend zu gelangen? Denn dort ist das doch nicht vorhanden, was die Menschen hier schlecht macht, auch nicht die üble Beschaffenheit des Körpers, welche gestört wird und selbst stört. Warum sollen sie nicht stets in ihrer Musse begreifen und sich im Geiste befassen mit Gott und den andern intelligiblen Göttern? Warum sollen wir eine bessere Weisheit haben als die da droben? Niemand, der bei gesundem Verstande ist, kann dergleichen Behauptungen ertragen. Sind gar die Seelen von der Weltseele gezwungen herabgekommen, wie so sind die gezwungenen besser? Denn in den Seelen ist das Herrschende das Bessere. Sind sie aber freiwillig herabgekommen, was tadelt ihr die Welt, in die ihr freiwillig gekommen seid, zumal sie es gestattet sich zu entfernen, wenn es einem nicht mehr gefällt? Wenn aber dieses All auch so beschaffen ist, dass seine Bewohner noch Weisheit haben und während ihres Aufenthalts hier nach dem Massstabe jener Welt leben können, wie sollte das nicht ein Zeugniss dafür sein, dass es ganz von jener abhängt?

9. Wenn aber jemand Reichthum und Armuth tadelt und die Ungleichheit in allen derartigen Dingen, so weiss er erstens nicht, dass der Tugendhafte hierin die Gleichheit nicht sucht, auch nicht glaubt, dass die Wohlhabenderen etwas voraus besitzen oder die Herrscher vor den Privatleuten, sondern dieses Streben überlässt er andern und er hat gelernt, dass das Leben hier ein doppeltes ist: das eine für die Tugendhaften, das andere für den grossen Haufen; das der Tugendhaften ist auf das Höchste und Obere gerichtet, das der mehr menschlich Gesinnten wieder ein doppeltes: das eine hat durch Erinnerung an die Tugend in gewisser Hinsicht wenigstens Theil am Guten, der gemeine Haufe ist gleichsam nur Handlanger für die Bedürfnisse der Bessern. Wenn aber jemand mordet oder aus Mangel an Kraft ein Sclav seiner Lüste wird, was Wunder,

dass es auch Sünden giebt, nicht für den Geist sondern für die Seelen wie für unmündige Kinder? Und wenn es ein Ringplatz wäre von Siegern und Besiegten, weshalb wäre es nicht auch in diesem Falle schön? Und wenn dir Unrecht geschieht, was ist das schlimmes für dein unsterblich Theil? Und wenn du getödtet wirst, so ist dein Wunsch erfüllt. Gefällt es dir ferner nicht mehr, so hast du nicht nöthig hier länger Bürger zu sein. Auch wird anerkannt, dass es hier Gerichte und Strafen giebt. Wie ist es also recht einen Staat zu tadeln, der einem jeden giebt was ihm gebührt? wo die Tugend geehrt wird und die Schlechtigkeit ihre gebührende Strafe empfängt, wo nicht bloss die Bilder der Götter sondern sie selbst auch von oben her dreinschauen, welche leicht, wie er sagt, den Vorwürfen von Seiten der Menschen entgehen werden, da sie alles in Ordnung leiten von Anfang bis zu Ende, indem sie einem jeden das ihm gebührende Schicksal geben in der wechselnden Aufeinanderfolge der Lebensläufe gemäss den früheren Handlungen: wer das misskennt, der ist vorschnell zum plumpen Absprechen über göttliche Dinge geneigt. Vielmehr muss man versuchen selbst so gut als möglich zu werden, jedoch nicht glauben, dass man allein im Stande sei völlig gut zu werden — denn wer das glaubt, ist noch nicht völlig gut — sondern dass es auch noch andere treffliche Menschen sowie gute Dämonen giebt, noch vielmehr aber Götter, solche die in dieser Welt sind und dorthin schauen, vor allen aber den Lenker dieses Weltalls, der Seelen seligste. Demnächst muss man auch die intelligiblen Götter preisen und schliesslich nach allen den grossen König dort, und namentlich in der Mehrzahl der Götter seine Grösse beweisen. Denn nicht das Göttliche in einen Punkt zusammendrängen sondern es in seiner Vielheit auseinanderlegen in der Ausdehnung, in der er es selbst dargelegt, heisst beweisen, dass man die Kraft Gottes kennt, wenn er bleibt, der er ist, aber viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und aus ihm sind. Auch diese Welt ist durch ihn und schaut dorthin, sowohl in ihrer Gesammtheit als jeder einzelne Gott; sie verkündet das Wesen des dortigen Gottes den Menschen, diese offenbaren was jenen lieb ist. Wenn sie aber nicht sind was jener ist, so ist das eben naturgemäss. Willst du aber darüber hinweggehen und brüstest dich, als seist du nicht schlechter, so mache ich dir bemerklich erstens: je besser jemand ist, desto bescheidener beträgt er sich gegen alle, gegen Götter und Menschen, sodann: man muss sich mit Maassen brüsten und nicht bauern-

stolz werden, indem man nur soweit geht als unsere Natur emporzusteigen vermag; man muss auch andern ein Plätzchen bei Gott einräumen und nicht, indem man sich allein in sein unmittelbares Gefolge einreiht, wie im Traume hoch einherfahren, wodurch man sich der Möglichkeit beraubt, soweit es der Seele des Menschen möglich ist, Gott zu werden. Dies vermag sie aber soweit der Geist sie führt; über den Geist hinausgehen heisst bereits aus dem Geist herausfallen. Indessen lassen sich unverständige Menschen durch solche Lehren überreden, wenn sie plötzlich hören: 'du wirst besser sein als Götter und Menschen zusammen genommen;' denn gross ist unter den Menschen die Selbstgefälligkeit, und wenn jemand, der zuvor demüthig und bescheiden für sich lebte, zu hören bekommt: 'du bist Gottes Kind, die andern aber, die du bewundertest, sind nicht seine Kinder, noch auch die Gestirne, deren Cult sie von den Vätern überkommen haben; du aber bist besser als selbst der Himmel sonder Mühe.' Die andern stimmen dann mit ein. Es ist wie wenn man unter einer Menge von Leuten, die nicht zählen können, einem, der auch nicht zählen kann, einredet, er messe tausend Ellen: was wird der anders als steif und fest glauben, er sei tausend Ellen gross, wenn er hört, dass die andern fünf Ellen gross sind, dabei aber bloss die Vorstellung haben, dass Tausend eine grosse Zahl ist? Und ferner, Gottes Vorsehung sorgt für euch: weshalb vernachlässigt er denn die ganze Welt, in der ihr doch auch seid? Wenn etwa deshalb, weil er keine Zeit hat auf sie zu blicken und es seiner Würde nicht entspricht: wie kommt es, dass, während er auf sie herniederblickt, nicht aus sich herausblickt und auf die Welt sieht, in der sie sich befinden? Wenn er keinen Blick aus seiner Sphäre herauswirft um nicht die Welt anzusehen, so blickt er auch nicht auf sie. Freilich, sie zwar bedürfen seiner nicht, aber die Welt bedarf seiner und sie kennt ihre Stellung und weiss inwiefern die Bewohner auf ihr ihre Heimath haben und inwiefern dort, ebenso die Männer, welche Gottes Freunde sind, die mit Geduld die Beschwerden der Welt ertragen, wenn ihnen aus dem Umschwung des Alls ein nothwendiges Uebel zustösst. Denn nicht auf die Wünsche des Einzelnen sondern auf das Interesse des Ganzen muss man sein Augenmerk richten. Ein solcher Mann ehrt einen jeden nach Verdienst und sein Streben ist stets auf das Ziel gerichtet wonach alles strebt, das dazu die Kraft besitzt — und viele streben nach diesem Ziel; glücklich, wer es erreicht, die andern erhalten nach Maassgabe ihrer

Kraft die gebührende Stellung — ohne dass er sich allein dieses Vermögen zuschreibt. Denn darum hat einer noch nicht was er angiebt, wenn er mit Zuversicht es zu haben behauptet, sondern viele behaupten zu haben, obwohl sie wissen, dass sie es nicht haben, und glauben zu haben, während sie nicht haben, und allein zu haben, was gerade sie allein nicht haben.

10. Noch viele andere Punkte oder vielmehr alles müsste man einer Prüfung unterwerfen und man würde eine Fülle von Stoff haben, wollte man bei jeder einzelnen Lehrmeinung nachweisen wie es sich damit verhält. Aber es hält uns eine gewisse zarte Rücksicht für einige unserer Freunde davon ab, welche die Bekanntschaft dieser Lehre gemacht haben, bevor sie unsere Freunde wurden, und nun, ich weiss nicht wie es kommt, dabei verharren. Jene allerdings, indem sie ihrer Lehre den Schein der Zuverlässigkeit und Wahrheit geben wollen oder sie auch wirklich für derartig halten, nehmen bei Darstellung ihrer Ansichten keine Rücksicht. Unsere Auseinandersetzung dagegen ist auf unsere Freunde, nicht auf jene berechnet — dies würde ohne Einfluss auf ihre Ueberzeugung bleiben — damit diese nicht belästigt werden von ihnen, die zwar keine Beweise vorbringen (wie sollten sie das auch?) sondern dreist darauf los reden; es gäbe freilich noch eine andere Art der Darstellung zur Abwehr dieser Leute, welche es wagen die schönen und wahren Lehren der göttlichen Alten zu verhöhnen. Von jener Art der Prüfung also wollen wir absehen. Ohnehin werden diejenigen, welche die vorige Auseinandersetzung genau verstanden haben, wissen können, wie es sich mit allem andern verhält. Wir wollen ihre Lehre bei Seite lassen, nachdem wir nur noch einen Punkt besprochen haben, der an Ungereimtheit alles übertrifft, wenn man das noch eine Ungereimtheit nennen darf. Nachdem sie nämlich behauptet, die Seele habe sich nach unten geneigt mitsammt einer gewissen 'Weisheit', sei es dass die Seele den Anfang machte oder die besagte Weisheit die Ursache davon war, oder sei es dass sie beides für identisch ausgeben wollen, lehren sie weiter: die andern Seelen sind zwar als Glieder der Weisheit mit heruntergekommen uud in Körper eingezogen, z. B. in Menschenkörper, jene aber, um derentwillen sie selbst herabgekommen, ist wieder nicht herabgekommen d. h. sie hat sich nicht geneigt sondern nur die Finsterniss erleuchtet, und von da aus ist dann ein Bild in der Materie entstanden. Dann lassen sie ein Bild des Bildes hier irgendwo durch die Materie oder die

Materialität oder wie sie es sonst bald mit dieser bald mit jener Bezeichnung nennen wollen entstehen, und unter Anwendung vieler andern Namen zur Verdunkelung ihrer Aussage erzeugen sie ihren sogenannten Demiurg, lassen ihn von seiner Mutter sich trennen und behaupten, dass die Welt von ihm ausgehe bis zur äussersten Grenze der Schattenbilder, damit nur der Schreiber dieser Worte tüchtig schmähen könne.

11. Wenn nun aber erstens die Seele nicht herabgekommen ist sondern die Finsterniss erleuchtet hat, wie will man mit Recht von ihr sagen, sie habe sich geneigt? Denn wenn von ihr etwas wie Licht abfloss, so darf man noch nicht sagen, sie habe sich geneigt; man müsste denn sagen, die Materie habe irgendwo im untern Raum gelegen, die Seele sei räumlich dazu gekommen und habe in ihrer Nähe befindlich sie erleuchtet. Wenn sie aber bei sich bleibend erleuchtete ohne zu diesem Zwecke eigentlich gewirkt zu haben, wie kam es, dass sie allein erleuchtete und nicht das, was mächtiger ist als sie im Reich des Seienden? Wenn sie aber dadurch, dass sie selbst den Begriff der Welt erfasst hatte, aus diesem Begriff heraus erleuchten konnte, weshalb hat sie nicht zugleich mit dem Erleuchten auch die Welt geschaffen sondern auf das Entstehen der Bilder gewartet? Dann hat auch das Denken des Begriffs der Welt, jene Erde nämlich, die sie ihre Heimath nennen, die ja auch ihrer eigenen Aussage nach durch die höheren Mächte geworden ist, ihre Schöpfer nicht zur Neigung herabgezogen. Wie soll ferner die erleuchtete Materie seelische Bilder und nicht vielmehr eine körperliche Natur hervorbringen? Ein Bild der Seele aber bedarf noch nicht der Finsterniss oder der Materie, sondern nach seiner Entstehung, wenn es überhaupt entsteht, wird es seinem Schöpfer folgen und mit ihm eng verbunden sein. Ist dies Bild ferner eine Wesenheit oder, wie sie sagen, ein Gedanke? Gesetzt es wäre eine Wesenheit, welches ist der specifische Unterschied von seinem Urheber? Soll's dagegen nur eine andere Art von Seele sein, so dürfte sie, vorausgesetzt dass jenes die denkende ist, wohl die vegetative und erzeugende sein. Ist sie aber dies, wie kann der Zweck ihres Schaffens ihre eigene Verherrlichung, und wie die Ursache Aufgeblasenheit und Waghalsigkeit sein? Und überhaupt wird so das Schaffen durch Vorstellung und noch mehr das Denken aufgehoben. Und wozu brauchte man dann noch einen Schöpfer aus Materie und einem Schattenbilde hervorgehen zu lassen? Ist es aber ein Gedanke, so ist zuvörderst anzumerken, woher der Name? sodann, wie kann

es ein solcher sein, wenn die Seele ihm nicht die schöpferische Kraft mittheilt? Aber wie soll dem Gebilde [dem Demiurg] das Schaffen zukommen? Nun, sagen sie, zuerst hat sie dies hervorgebracht, das andere aber ist nach ihm entstanden. Allein das ist reine Willkür. Warum z. B. zuerst das Feuer?

12. Und wie kann dieses eben entstandene Gebilde sich an das Schaffen machen in Erinnerung an das, was es gesehen hat? Es war ja überhaupt nicht irgendwo vorhanden, dass es hätte schauen können, weder der Demiurg noch seine Mutter, die sie ihm zuertheilen. Sodann, ist es nicht wunderbar, dass sie selbst, die doch nicht als Bilder von Seelen sondern als wirkliche Seelen hierher gekommen sind, mit Noth und Mühe zu eins oder zweien von der Welt sich lossreissen, zur Erinnerung kommen und so kaum dasjenige ins Gedächtniss zurückrufen was sie einst gesehen haben, dieses Gebilde dagegen, wenn auch dunkel, wie sie sagen, aber doch unmittelbar nach seinem Entstehen jene Welt im Gedanken erfasste — oder gar seine Mutter, ein materielles Schattenbild! — und nicht bloss jene Welt im Gedanken ergriff und aus ihr den Plan einer neuen Welt fasste, sondern auch wusste, aus welchen Elementen sie füglich entstehen könnte? Woher kam ihm der Einfall zuerst Feuer zu schaffen, woher die Meinung, dies müsse das erste sein? Warum denn nicht etwas anderes? Konnte der Demiurg Feuer schaffen dadurch dass er es im Geiste d a c h t e, warum schuf er durch das Denken der Welt — denn zuerst musste er doch das Ganze denken — die Welt nicht gleich auf einmal? Auch jenes war ja in dem Gedanken mit einbegriffen. Jedenfalls schuf er mehr nach Art der Natur, nicht wie die Künste; denn später als die Natur und die Welt sind die Künste. Auch jetzt sind ja die durch die Naturkräfte entstandenen Einzeldinge nicht zuerst Feuer, dann nach der Reihe jedes einzelne Element und dann eine Vermengung derselben, sondern ein Entwurf und eine Skizze des ganzen Organismus, der bildend und formend einwirkt zur Zeit der Menstruationen. Weshalb wurde nun nicht auch dort die Materie durch den Typus der Welt wie nach einem vorläufigen Entwurf gestaltet, ein Typus, in dem Erde, Feuer u. s. w. begriffen war? Vielleicht würden sie selbst die Welt so geschaffen haben, da sie sich im Besitz einer wahrhafteren Seele wähnen, aber jener verstand es nicht sie so zu schaffen. Und doch, die Grösse des Himmels vorauszusehen, ja noch mehr diese ganz bestimmte Grösse, die Krümmung und schräge Lage des Thierkreises, die Bahn der Weltkörper unter ihm, die Erde,

und zwar dergestalt dass die Gründe angegeben werden können, weshalb gerade so diese Anordnung getroffen worden: das war nicht die Sache eines Schattenbildes sondern einer Kraft, die von den höchsten Principien ausging. Und das gestehen sie auch selbst wider Willen zu. Denn ihre Lehre von der auf die Finsterniss sich erstreckenden Erleuchtung näher geprüft wird sie die wahren Ursachen der Welt anzuerkennen zwingen. Denn wozu bedurfte es des Erleuchtens, wenn dies nicht schlechterdings nothwendig war. Entweder nämlich fand es der Natur gemäss oder wider die Natur statt. War es der Natur gemäss, so war es ein ewiger Akt; war es wider die Natur, so wird das Widernatürliche auch dort und das Böse vor dieser Welt sein, und es wird nicht die Welt Ursache des Bösen sein sondern das dortige für diese Welt, und an die Seele tritt das Böse nicht aus dieser Welt heran sondern das hier befindliche Böse geht von ihr aus, und so wird ihre Lehre dahin kommen die Welt auf das Erste zurückzuführen. In diesem Fall wird auch die Materie, an welcher die Welt in die Erscheinung trat, darauf zurückgeführt werden. Die sich neigende Seele nämlich, sagen sie, erblickte und erleuchtete die bereits vorhandene Finsterniss. Woher nun diese? Wenn sie sagen, die Seele habe sie selbst bei ihrem Neigen geschaffen, so war doch offenbar kein Ort vorhanden wohin sie sich neigen konnte, und dann ist nicht die Finsterniss schuld an der Neigung sondern die Natur der Seele selbst. Das ist aber soviel als: eine im Vorangehen begründete Nothwendigkeit. Folglich geht die Ursache auf die ersten Principien zurück.

13. Wer also die Natur der Welt tadelt, weiss nicht was er thut noch wieweit er sich in seiner Frechheit versteigt. Dies kommt aber daher, weil sie das Gesetz der Stufenfolge vom Ersten, Zweiten, Dritten u. s. f. bis zum Letzten nicht kennen, weil sie nicht wissen, dass man es den Dingen nicht vorwerfen darf, weil sie schlechter sind als das Erste, sondern geduldig sich in das Naturgesetz des Alls zu fügen hat, rüstig zum Ersten emporeilend und ablassend von der theatralischen Ausschmückung der eingebildeten Schrecken, welche das Sphärensystem der Welt verursachen soll, das im Gegentheil doch alles zu ihrem Heile fördert. Was liegt denn Furchtbares in diesen Sphären, wie sie es doch den Leuten einzureden suchen, die in philosophischen Untersuchungen nicht geübt sind und einer auf Bildung begründeten richtigen Erkenntniss entbehren? Wenn ihre Körper feurig sind, so braucht man sich deshalb nicht vor ihnen zu fürchten, da sie trotzdem das richtige Ver-

hältniss zum All und zur Erde bewahren; auf ihre Seelen muss man blicken, durch die ja auch sie jedenfalls geehrt sein wollen. Und doch sind auch ihre Körper ausgezeichnet durch Grösse und Schönheit, sie tragen thätig und hülfreich mit bei zu dem, was gemäss der Natur entsteht, was niemals aufhören kann zu entstehen so lange es das Erste giebt, sie helfen das All ergänzen und sind grosse Theile des Alls. Wenn aber den Menschen gegenüber den andern lebenden Wesen ein besonderer Werth zukommt, so in noch viel höherem Grade ihnen, die nicht zur Tyrannei im All vorhanden sind, sondern ihm seinen Schmuck und seine Ordnung verleihen. Was aber angeblich von ihnen aus geschieht, muss man für Anzeichen des Zukünftigen halten und der Ueberzeugung Raum geben, dass die Unterschiede des Werdens theils vom Zufall herrühren — denn unmöglich konnte sich mit einem jeden dasselbe zutragen — theils von den Umständen der Geburt und den oft weit von einander entfernten Oertlichkeiten und den Stimmungen der Seelen. Ebenso wenig darf man wiederum verlangen, dass alle gut seien, und weil dies nicht möglich ist, wieder frisch darauf los tadeln, indem man verlangt, dass diese Welt sich von jener in nichts unterscheide und dass man unter dem Bösen nichts anderes zu verstehen habe als einen Mangel an Einsicht, als das weniger Gute und so immer zum Geringeren absteigend. Das wäre gerade so als wenn jemand die Natur böse schelten wollte, weil sie nicht sinnliche Wahrnehmung ist, und das sinnlich Wahrnehmende, weil nicht Begriff. Thun sie das, so werden sie zu der Behauptung genöthigt werden, dass auch dort das Böse sei; denn auch dort ist die Seele etwas schlechteres als der Geist und dieser geringer als ein anderes.

14. Gerade sie aber lassen auch anderweitig jene Welt nicht unversehrt. Denn wenn sie Zauberformeln aufschreiben, die sie an jenes richten, nicht bloss an die Seele sondern auch an das Höhere: was thun sie als Zaubereien, Bannsprüche und Beschwörungsformeln hersagen in der Voraussetzung, dass jenes dem Worte gehorcht und durch dasselbe sich leiten lässt, sobald jemand von uns nur in der Kunst bewandert ist, diese bestimmten Worte zu sprechen und auf diese bestimmte Weise Melodien, Töne, Anhauchungen, gewisse zischende Laute hervorzubringen und was sonst dort noch für Zauberkünste vórgeschrieben sind. Ist das aber nicht ihre Meinung, wie wollen sie durch Laute der Stimme auf das Unkörperliche wirken? Gerade durch dasjenige also, wodurch sie ihren Worten einen

majestätischen Anstrich zu geben suchen, entkleiden sie ohne es zu merken jenes seiner Majestät. Wenn sie sagen, sie können sich selbst von Krankheiten reinigen, und dabei als Mittel Mässigkeit und eine geregelte Lebensweise angeben, wie das die Philosophen thun, so könnte man ihnen Recht geben; so aber personificiren sie sich die Krankheiten zu Dämonen und behaupten zuversichtlich, dass sie im Stande seien diese durch gewisse Worte zu vertreiben. Dadurch dürften sie wohl dem grossen Haufen imponiren, der die Wunderkraft der Zauberer anzustaunen pflegt; den Verständigen freilich werden sie es nicht einreden, dass die Krankheiten nicht ihre Ursachen hätten in Ueberanstrengung oder Ueberfüllung oder Mangel oder Fäulniss oder überhaupt in Veränderungen, sie mögen nun durch äussere oder innere Ursachen veranlasst sein. Das lehrt auch die Art und Weise ihrer Heilungen. Denn durch Leibesöffnung oder Eingeben eines Mittels geht die Krankheit unten nach auswärts ab, desgleichen durch Blutentziehung, auch Hunger heilt, mag nun der Dämon hungern, das Heilmittel ihn abzehren und er bisweilen mit einem Male herausfahren oder auch drin bleiben. Gesundet man nun während er noch drin bleibt, wie kommt es, dass man trotzdem nicht mehr krank ist? Hat er sich entfernt, weswegen? Was ist ihm denn widerfahren? Nun, weil er von der Krankheit seine Nahrung erhielt. Es war also die Krankheit etwas vom Dämon verschiedenes. Ferner, wenn er sich einschleicht ohne irgendeine Ursache, warum ist dann der Mensch nicht immer krank? Schleicht er sich ein wenn schon eine Ursache vorliegt, wozu bedarf es noch des Dämon um krank zu sein? Denn jene Ursache ist selbst kräftig genug, ein Fieber hervorzurufen. Lächerlich aber ist es, dass sowie sich eine Ursache ergiebt, geschwind der Dämon neben der Ursache als Schatten sich einfinden und stets zur Hand sein soll. Doch wie es mit dieser Behauptung steht und weswegen sie aufgestellt worden, ist ja klar; und deswegen gerade haben wir dieser Dämonen gedacht. Das andere aber überlasse ich euch beim Lesen zu prüfen; achtet auch besonders darauf, wie unsere Art zu philosophiren im weitern Verfolg ausser allem andern Guten auch die Einfachheit und Schlichtheit des Charakters verbunden mit einer reinen Gesinnung auszeichnet, weil sie wahre Würde, nicht selbstgefällige Ueberhebung anstrebt und Kühnheit mit klarem Bewusstsein, mit Vorsicht, Behutsamkeit und grosser Umsicht verbindet; an diesen Maassstab lege man alles andere an. Dass es die andern freilich durchweg auf ganz entgegengesetzte

Weise treiben, daran liegt weiter nichts. Denn in dieser Weise über sie zu reden, dürfte sich für uns nicht ziemen.

15. Das aber ganz besonders darf uns nicht verborgen bleiben, welchen Einfluss diese Lehren auf die Seelen der Hörer üben, denen man eingeredet hat, die Welt und was in ihr zu verachten. Da es nämlich zwei Hauptansichten von der Art der Erreichung des letzten Zweckes giebt, die eine, welche die Lust des Körpers als Endzweck setzt, die andere, welche das Schöne und die Tugend erwählt, deren Streben aus Gott ist und auf Gott gerichtet — wie, soll anderswo untersucht werden — so leugnet Epikur die Vorsehung und fordert uns auf der Lust und deren Befriedigung nachzujagen, was dann allein noch übrig bleibt. Diese Lehre aber tadelt in noch frecherer Weise den Herrn der Vorsehung und die Vorsehung selbst, verachtet alle hier gültigen Gesetze, giebt die seit jeher als gültig aufgestellte Tugend und die besonnene Mässigung dem Gelächter preis, damit hier unten ja nichts Schönes erblickt würde, beseitigt die Besonnenheit und die mit dem sittlichen Gefühl verwachsene Gerechtigkeit, welche durch Vernunft und Uebung vervollkommnet wird, und überhaupt alles, wodurch ein Mensch tugendhaft werden könnte. Folglich bleibt für sie nur die Lust übrig, die Selbstsucht, die Absonderung von andern Menschen, das Nützlichkeitsprincip, falls nicht jemand von Natur besser ist als diese Lehre. Denn von den Dingen dieser Welt gilt ihnen nichts für schön, sondern etwas anderes, dem sie dereinst nachstreben wollen. Und doch müssten diejenigen, welche dies bereits erkannt haben, schon von hier aus ihm nachstreben, dabei aber zuerst die irdischen Verhältnisse bessern, da sie ja der göttlichen Natur entstammen wollen. Denn jener Natur, welche die Lust des Körpers verachtet, kommt es zu das Schöne zu verstehen; diejenigen aber, die keinen Theil an der Tugend haben, werden überhaupt keinen Zug dorthin verspüren. Dafür zeugt auch der Umstand, dass sie von der Tugend garnicht sprechen, die Untersuchung über diese Fragen bei ihnen gänzlich wegfällt, dass sie weder sagen, was die Tugend ist, noch wieviele es ihrer giebt, noch wieviele und treffliche Ansichten darüber in den Lehren der Alten niedergelegt sind, noch wodurch sie erworben und gewonnen wird, noch endlich wie die Seele geheiligt und gereinigt wird. Denn das blosse Sagen 'blicke auf Gott' bringt nichts zu wege, wenn man nicht auch lehrt, wie man auf ihn zu blicken hat. Was hindert denn, könnte ja jemand sagen, auf ihn zu blicken ohne dass man sich

irgendwelcher Lust enthält oder unmässig im Zorne ist, indem man sich zwar an das Wort 'Gott' erinnert, aber von allen Leidenschaften beherrscht wird und keine von ihnen zu tilgen bemüht ist? Die Tugend vielmehr, welche zur Vollendung gediehen und in Verbindung mit vernünftiger Einsicht der Seele innewohnt, sie zeigt uns Gott. Ohne wahre Tugend ist das Wort 'Gott' ein blosser Name.

16. Andererseits heisst auch nicht gut werden, die Welt und ihre Götter und das andere Schöne verachten. Denn jeder Bösewicht verachtet wohl ohnedies die Götter, und hat er sie früher nicht verachtet, so würde er gerade dadurch ein Bösewicht werden, selbst wenn er übrigens nicht durchaus schlecht wäre. Denn auch ihre angebliche Verehrung der intelligiblen Götter stimmt damit nicht zusammen. Denn wer Liebe zu einem Gegenstand empfindet, ist auch freundlich gesinnt gegen die ganze Verwandtschaft dieses Gegenstandes seiner Liebe, er liebt auch die Kinder, deren Väter er liebend verehrt. Jede Seele aber ist ein Kind jenes Vaters. Seelen wohnen aber auch in diesen Dingen und zwar vernünftige und gute, die mit jener Welt in einer weit innigern Verbindung stehen als die unsere. Wie könnte auch diese Welt losgetrennt von jener existiren? wie die Götter in ihr? Doch davon habe ich schon früher gesprochen; jetzt behaupte ich, dass sie, weil sie das mit jenem Verwandte verachten, auch jenes selbst nicht kennen, ausser höchstens dem Namen nach. Denn dass die Vorsehung sich nicht auf die Dinge dieser Welt, überhaupt auf irgend etwas nicht erstreckt: ist das eine gottesfürchtige Ansicht? Wie stimmt das zu ihren eigenen Grundsätzen? Sie behaupten nämlich wieder, dass die Vorsehung sich bloss um sie bekümmere. Ich frage: etwa wenn sie dort hingelangt oder schon während ihres Aufenthalts hier? Gesetzt den ersten Fall, wie gelangten sie dorthin? Den letztern, wie kommt es, dass sie noch hier sind? Wie geht es zu, dass Gott nicht auch selbst hier ist? Woher will er denn erkennen, dass sie hier sind? wie wissen, dass sie bei ihrem hiesigen Aufenthalt seiner nicht vergessen haben und schlecht geworden sind? Kennt er aber die, welche nicht schlecht geworden sind, so kennt er auch die, welche es geworden, damit er sie von jenen unterscheiden könne. Also wird er allen gegenwärtig und in dieser Welt sein, auf welcherlei Weise auch immer; daher wird auch die Welt an ihm Theil haben. Wenn er aber von der Welt fern ist, so wird er auch von euch fern sein, und ihr könnt nichts über ihn

noch über die Wesen nach ihm sagen. Aber mag nun für euch eine Vorsehung von dort kommen oder was ihr sonst wollt, für die Welt wenigstens giebt es eine Vorsehung von dort aus und sie ist nicht verlassen und wird nicht verlassen werden. Denn die Vorsehung ist weit mehr auf das Ganze gerichtet als auf die Theile, folglich findet auch bei jener Seele ein Theilhaben in viel höherm Grade statt. Das beweist ihr Dasein und besonders ihr vernünftiges Dasein. Wer von allen, die in ihrem Unverstande sich überklug dünken, ist so geregelt und vernünftig wie das All? Auch nur einen Vergleich zwischen beiden anzustellen ist lächerlich und höchst ungereimt, und wer ihn in anderer Absicht als nur der der begrifflichen Darlegung halber anstellt, wird schwerlich von dem Vorwurf der Gottlosigkeit freizusprechen sein; auch das zweifelnde Forschen hierüber ist nicht Sache eines Vernünftigen, sondern eines Blinden, der durchaus weder Empfindung noch Vernunft hat, der weit entfernt ist die intelligible Welt zu sehen, da er diese nicht ansieht. Was wäre das für ein Musiker, der, wenn er die Harmonie im Intelligiblen geschaut hat, nicht ergriffen würde von der Harmonie in den sinnlich wahrnehmbaren Tönen? Oder wie kann jemand sich auf Geometrie oder Arithmetik verstehen, der sich nicht freute, sobald er Symmetrie, Analogie mit sichtlichen Augen erblickt? Thatsache ist es ja, dass selbst bei bildlichen Darstellungen diejenigen, welche mit ihren Augen die Werke der Kunst sehen, keineswegs in gleicher Weise denselben Gegenstand sehen, sondern wenn sie im sinnlich Wahrnehmbaren eine Nachahmung des in der Idee Befindlichen erkennen, dann werden sie wie aufgeregt, dann wird in ihnen die Idee des Wahrhaften und Wesentlichen lebendig; und aus solchen Eindrücken entstehen denn auch die Empfindungen der Liebe. Also wer Schönheit auf einem Antlitz schön ausgeprägt findet, fühlt sich zu ihr hingezogen: und jemand wollte so trägen Geistes und so indolent sein, dass er beim Anblick all des Schönen in der sinnlichen Welt, all der Symmetrie und hohen Regelmässigkeit, der an den Gestirnen trotz ihrer Entfernung erscheinenden Form, nicht daran abnehmen und beherzigen wollte, wie herrliche Dinge dies und ihre Urbilder sind? Dann hat er weder über dieses gründlich nachgedacht noch jenes geschaut.

17. Und wenn es ihnen vielleicht beikam die Natur des Körpers zu hassen, weil sie gehört haben, dass Plato dem Körper vielfach Vorwürfe gemacht wegen der Fesseln, die er der Seele anlegt, und dass er die ganze körperliche Natur

die schlechtere genannt hat, so mussten sie dennoch in Gedanken von dieser abstrahiren und das Uebrigbleibende betrachten, die intelligible Sphäre, welche die an der Welt zur Erscheinung kommende Form in sich befasst, die Seelen in ihrer Ordnung, welche ohne Körper Grösse verleihen und das Intelligible in die räumliche Ausdehnung einführen, so dass das Gewordene durch seine Grösse sich dem untheilbaren Wesen des Vorbildes der Kraft nach gleichstellt; denn was dort gross ist der Kraft nach, ist es hier in der räumlichen Ausdehnung. Und mochten sie sich nun diese Sphäre bewegt denken als in Umschwung gesetzt durch die Kraft Gottes, der Anfang, Mitte und Ende der ganzen Sphäre in sich befasst, oder ruhend als noch nicht etwas anderes regierend, so würde sich dies wohl eignen um zu einer Vorstellung von der alles regierenden Seele zu gelangen. Nachdem sie dann auch den Körper mit ihr verbunden haben, nicht so, dass sie dadurch afficirt würde, sondern so, dass sie dem Andern — weil unter den Göttern kein Neid sein darf — mittheilt, soweit das Einzelne im Stande ist aufzunehmen, mussten sie dementsprechend von der Welt denken, dass sie nämlich der Seele so viel Macht einräumten, um die an sich nicht schöne Natur des Körpers, soweit sie einer Verschönerung fähig war, an der Schönheit Theil nehmen zu lassen, was ja schon hinreicht um die Seelen, die göttlichen Ursprungs sind, zu erregen. Sie müssten denn etwa leugnen, solche Regungen zu verspüren, und nicht zugeben, dass der Anblick hässlicher und schöner Körper auf sie einen verschiedenen Eindruck mache. Dann wird es für sie auch gleichgültig sein, ob sie schöne oder hässliche Beschäftigungen und Berufsarten, oder schöne Gegenstände des Lernens und Wissens, oder Betrachtungen oder Gott selbst sehen. Denn dieses hier hat ja seine Existenz durch das Erste. Wenn nun das Hiesige nicht schön ist, so ist es auch das Dortige nicht; es ist also das Hiesige schön *nach* dem Dortigen. Aber wenn sie behaupten, die irdische Schönheit zu verachten, so würden sie gut daran thun, wenn sie die Schönheit an Frauen und Knaben verachteten, um sich nicht von böser Lust überwältigen zu lassen. Aber man muss wissen, dass sie sich nicht rühmen würden, wenn sie das Hässliche verachteten, sondern dass sie es in Folge einer verkehrten Sinnesänderung verachten, nachdem sie es zuvor schön genannt haben; ferner, dass nicht dieselbe Schönheit am Theil und am Ganzen, an allen Einzeldingen und am All erscheint; ferner, dass dergleichen Schönheit sich auch an den sinnlich

wahrnehmbaren Dingen und den Theilwesen zeigt, z. B. an den Dämonen, so dass man ihren Schöpfer bewundern muss und glauben, ihre Schönheit rühre von dort her, und dass man von hier aus weiter schliessend die Schönheit jener Welt für überschwänglich erklären muss, indem man nicht am Irdischen haften bleibt, sondern von ihm aus zu jenem fortschreitet, ohne dabei dieses zu schmähen. Und ist nun auch das Innere schön, so muss man sagen, dass beides in Uebereinstimmung sei; ist das Innere aber schlecht, dass es an seinem bessern Theile zurückstehe. Es ist aber vielleicht gar nicht möglich, dass etwas in Wirklichkeit äusserlich Schönes im Innern hässlich sei; denn nicht jedes äusserlich Schöne ist Ausfluss eines beherrschenden Innern, sondern bei denjenigen, die für schön gehalten werden, während sie innerlich hässlich sind, ist auch die äussere Schönheit Schein und Lüge. Sollte indessen jemand behaupten, er habe wirklich schöne Menschen gesehen, die innerlich hässlich gewesen, so glaube ich, er hat keine gesehen, sondern versteht unter schönen ganz andere Leute; wenn aber doch, so behaupte ich, dass das Hässliche ihnen hinterdrein nur angeflogen sei, während sie ihrer Natur nach schön sind; denn es giebt hier unten viele Hindernisse zur Vollendung zu gelangen. Was sollte es aber für das All, wenn es schön ist, für ein Hinderniss geben auch innerlich schön zu sein? Freilich wem gleich von Anfang an die Natur Vollkommenheit versagte, dem konnte es vielleicht begegnen, nicht zur Vollendung zu gedeihen, so dass er möglicherweise selbst schlecht werden kann; das All aber konnte nicht zu irgend einer Zeit, einem Kinde gleich, unvollkommen sein, noch kam während seiner weitern Entwicklung etwas hinzu, auch wurde seinem Körper nichts hinzugefügt. Woher auch? Es hatte ja alles. Auch für die Seele lässt sich kein solcher Zusatz denken. Will man ihnen das ja einräumen, so doch kein schlechter.

18. Aber vielleicht werden sie sagen, jene Lehre bewirke, dass man weit weg vom Körper fliehe indem man ihn hasst, während die unsrige die Seele bei ihm zurückhalte. Das wäre etwa so wie wenn zwei Leute dasselbe schöne Haus bewohnten, von denen der eine seine Einrichtung und den Baumeister tadelt, nichtsdestoweniger aber in ihm wohnen bleibt, der andere dagegen es nicht tadelt, sondern erklärt, der Baumeister habe es sehr kunstgerecht gebaut, dabei aber wartet bis die Zeit kommt, zu der er aus ihm scheiden wird und keines Hauses mehr bedarf: jener erstere dünkt sich

etwa weiser zu sein und besser zum Auszuge bereit, weil er zu sagen weiss, dass die Wände aus unbeseelten Steinen und Holz bestehen und weit entfernt sind der wahrhaften Behausung zu entsprechen, ohne zu bedenken, dass er sich nur durch das Nichtertragen des Nothwendigen unterscheidet, sowenig er dies auch thut aus Abscheu, sondern vielmehr indem er heimlich die Schönheit der Steine recht gern hat. Wir müssen aber, solange wir einen Körper haben, in den Behausungen bleiben, welche uns zubereitet sind von der guten Schwester, der Seele, die Kraft genug besitzt um mühelos zu bilden und zu gestalten. Oder wollen sie auch die verworfensten Menschen als Brüder anreden, die Sonne dagegen und die Götter am Himmel und auch die Seele der Welt nicht Bruder nennen mit wahnwitzigem Munde? Schlechte Menschen darf man nicht in die Verwandtschaft dieser Wesen aufnehmen, wohl aber gute, die nicht bloss Körper sind sondern Seelen in den Körpern, welche so in ihnen zu wohnen vermögen, dass sie dem Wohnen der Weltseele im Weltkörper ganz nahe kommen. Das heisst aber, nicht straucheln und nicht Folge leisten den von aussen andringenden Lüsten oder dem Sichtbaren und sich nicht beunruhigen lassen von schweren Widerwärtigkeiten. Jene nun empfängt keine solchen gewaltsamen Eindrücke — woher auch? — wir aber, die wir hier sind, müssen diese gewaltsamen Eindrücke wohl durch Tugend zurückschlagen, welche theils schon durch die Grösse unserer Gesinnung schwächer werden, theils in Folge unserer Kraft garnicht dazu kommen auf uns einzuwirken. Und haben wir es dahin gebracht, dass äussere Eindrücke auf uns nicht einwirken, dann wollen wir die Natur der Weltseele und der Gestirne nachahmen, und sind wir zur grösstmöglichen Aehnlichkeit mit ihnen gelangt, dann wollen wir demselben Ziele zueilen wie sie, und dasselbe wird auch für uns Gegenstand des Schauens sein, da ja auch wir durch natürliche Anlage und eigenes Streben dazu wohl ausgerüstet sind; ihnen freilich kommt das von Anfang zu. Wenn also jene behaupten allein schauen zu können, so wird ihnen deshalb noch kein grösseres Schauen zu Theil, ebensowenig wenn sie sagen, es stehe ihnen nur frei im Tode dieser Welt zu enteilen, jenen dagegen nicht, da ihnen ewig obliegt des Himmels Ordnung zu schmücken. Eine solche Behauptung beweist nur, dass sie in Unwissenheit befangen sind über den wahren Begriff des 'Ausserhalb' und über die Art und Weise, wie die Seele des Universums das Reich des Seelenlosen mit weiser Fürsorge regiert. Also es

ist möglich dem Körper nicht anzuhangen, rein zu w(den Tod zu verachten, ein höheres Wissen zu erlange(dem Höchsten nachzujagen, auch ohne von den andern ihm nachzujagen im Stande sind und stets nachjagen, neidi Sinnes zu behaupten, sie jagten ihm nicht nach, und in den Fehler derer zu verfallen, die sich einbilden, di stirne bewegten sich nicht, weil ihnen die sinnliche ' nehmung sagt, dass sie stille stehn. Aus demselben G wollen ja auch sie nicht glauben, dass die Natur der Ge das ausser ihnen Befindliche schaue, eben weil sie nicht dass ihre Seele sich ausserhalb befindet.

DRITTE ENNEADE.

Kosmologische Untersuchungen.

INHALT.

ERSTES BUCH.

Ueber das Schicksal.

1. Alles Werdende und Seiende wird das Werdende und ist das Seiende entweder in Folge von Ursachen oder es ist dies beides ohne Ursachen; oder in beiden Fällen theils ohne Ursache theils mit Ursache; oder das Werdende wird alles mit einer Ursache, das Seiende dagegen ist zum Theil mit einer Ursache zum Theil ohne eine solche, oder nichts ist mit einer Ursache; oder umgekehrt, alles Seiende ist mit einer Ursache, das Werdende hingegen zum Theil auf diese zum Theil auf jene Weise, oder nichts davon ist mit einer Ursache. Bei dem Ewigen nun ist es unmöglich das Erste auf andere Ursachen zurückzuführen, eben weil es das Erste ist; was aber vom Ersten abhängt, das mag aus ihm das Sein haben. Und wenn man die Thätigkeiten der einzelnen Dinge angiebt, möge man sie auf ihre Wesenheiten zurückführen; denn darin besteht das Sein derselben, eine so und so beschaffene Thätigkeit zu äussern. Bei dem, was zwar ewig wird oder ist aber nicht ewig dieselbe Thätigkeit hervorbringt, hat man zu sagen, dass alles nach Ursachen wird, das Ursachlose hat man zu verwerfen, indem man weder willkürlichen Abweichungen Raum giebt, noch der plötzlichen Bewegung der Körper, welche ohne vorhergehende Veranlassung eintritt, noch einem stossweisen Anlauf der Seele, ohne dass etwas sie bewegt etwas zu thun von dem was sie früher nicht that. Gerade dadurch würde sie ja eine grössere Nothwendigkeit beherrschen, dass sie nicht sich selbst angehört sondern in solchen ungewollten und ursachlosen Bewegungen sich ergeht. Denn entweder bewegte sie das Gewollte — dies ist aber entweder ausserhalb oder innerhalb — oder das Begehrte, oder aber, wenn nichts Erstrebtes sie bewegt hat, dann ist sie überhaupt nicht bewegt worden. Wenn indessen alles nach Ursachen geschieht, so ist es leicht die jedem Einzelnen zunächst liegenden aufzufinden und auf diese es zurückzuführen: für das auf den Markt gehen z. B.

die Meinung, man müsse jemand sehen oder eine Schuld in Empfang nehmen oder überhaupt das Wählen und Erstreben von diesem und jenem, dann den Entschluss eines jeden gerade dies zu thun. Einiges lässt sich auf die Künste zurückführen, z. B. für das Gesundmachen ist die Arzneikunst und der Arzt der Grund. Für das Reichwerden ist es ein gefundener Schatz oder ein Geschenk von irgendwem oder der Erwerb aus Arbeiten oder einer Kunst, für das Kind der Vater oder was sonst von aussen zur Kindererzeugung mitwirkte, indem eins vom andern kommt, z. B. eine bestimmte Speise oder noch etwas weiter zurück eine reiche Zeugungskraft oder eine zum Gebären besonders geeignete Frau. Ueberhaupt geht man auf natürliche Ursachen zurück.

2. Wenn man aber bis zu diesen vorgedrungen ist, Halt zu machen und bis zu dem Höheren nicht gehen zu wollen, ist doch wohl das Zeichen eines Leichtfertigen oder eines Menschen, der auf diejenigen, welche zu den ersten und jenseitigen Ursachen aufsteigen, nicht hört. Denn woher kommt es, dass bei dem nämlichen Vorgange z. B. beim Mondschein der eine stiehlt, der andere nicht? Dass bei denselben atmosphärischen Erscheinungen der eine krank wird, der andere nicht? Dass der eine reich, der andere arm ist in Folge derselben Thaten? Auch die Verschiedenheit der Gemüthsarten und Charaktere und Glücksfälle verlangt es zu weiteren Ursachen fortzugehen. Und so sind denn auch stets die Philosophen hierbei nicht stehen geblieben, sondern die einen nahmen körperliche Principien an, wie die Atome, und indem sie aus deren Bewegung, Stössen und gegenseitigen Verbindungen das Einzelne sich so verhalten und entstehen lassen, wie jenes besteht und thut und leidet; indem sie ferner unsere Begierden und Stimmungen sich nach dem Thun jener regeln lassen: so führen sie dies und das von ihnen Ausgehende als Nothwendigkeit in das Seiende ein. Und wenn jemand andere Körper als Principien aufstellt und aus diesen alles werden lässt, so macht er das Seiende der von diesen ausgehenden Nothwendigkeit dienstbar. Die andern erheben sich zum Princip des Alls und leiten alles von diesem ab, sprechen von einer durch alles hindurchgehenden und zwar nicht bloss bewegenden sondern auch das Einzelne bewirkenden Ursache: sie sei das Fatum, behaupten sie, und die eigentliche Hauptursache, und alles Geschehende nicht bloss sondern auch unsere Gedanken gehen aus den Bewegungen jener hervor, wie sich denn z. B. die einzelnen Theile eines lebenden Wesens nicht

aus sich selbst bewegen sondern aus dem leitenden Princip in einem jeden einzelnen Wesen. Andere wieder folgern einen alles umfassenden, durch seine Bewegung sowie die gegenseitigen Lagen und Stellungen der sich bewegenden und unbeweglichen Gestirne alles bewirkenden Umschwung des Weltalls aus der daraus möglichen Vorherverkündigung und behaupten, dass alles von da aus werde. Und wenn einer von der gegenseitigen Verflechtung der Ursachen und der von oben ausgehenden Verkettung spricht und annimmt, dass das Spätere stets dem Früheren folgt und auf jenes zurückgeht, indem es durch dasselbe geworden ist und ohne es nicht geworden wäre, und dass das Spätere dem Früheren und Höheren unterworfen ist: dann wird es sich in der That herausstellen, dass er auf eine andere Weise das Fatum einführt. Auch unter diesen kann man mit Fug und Recht wieder zwei Klassen unterscheiden. Die einen nämlich lassen alles von einem Einen abhängen, die andern nicht also. Ueber sie wird noch gesprochen werden. Jetzt wollen wir uns mit unserer Betrachtung den ersteren zuwenden, dann der Reihe nach die Ansichten der andern betrachten.

3. Körpern alles zuzuschreiben, seien es Atome oder die sogenannten Elemente, und aus deren ungeordneter Bewegung Ordnung, Vernunft und die leitende Seele hervorgehen zu lassen, ist in beiden Fällen ungereimt und unmöglich, noch unmöglicher jedoch, wenn man so sagen darf, die Herleitung aus Atomen. Auch ist hierüber schon viel Wahres gesagt worden. Und selbst wenn man solche Principien annimmt, so folgt daraus die allgemeine Nothwendigkeit oder mit anderer Bezeichnung das Fatum keineswegs mit Nothwendigkeit. Nehmen wir zuerst an, es gäbe Atome. Diese werden sich theils nach unten bewegen — es sei nämlich ein Unten vorausgesetzt — theils seitwärts, wie es gerade kommt, die einen so, die andern so. Es findet also keine bestimmte Bewegung statt, da keine Ordnung vorhanden ist, das einzelne Gewordene setzt aber als es wurde eine bestimmte Bewegung voraus. Demnach kann es weder eine Vorherverkündigung noch eine Mantik überhaupt geben, weder eine auf Kunst beruhende — denn wie ist Kunst bei Ungeordnetem? — noch eine aus Begeisterung und Inspiration, denn auch hier muss das Zukünftige bestimmt sein. Und immerhin mögen Körper, wenn sie von Atomen getroffen werden, mit Nothwendigkeit das leiden was jene mit sich bringen: aber auf welche Bewegungen der Atome will man Thun und Leiden der Seele zurückführen? Denn welcher

Stoss eines nach unten gehenden oder irgendwo anstossenden Atoms will in diesen bestimmten Gedanken oder diesen bestimmten Willensäusserungen, überhaupt in Gedanken, Wollen und Vorstellungen bemerken, dass sie nothwendig sind oder überhaupt sind? Und wenn nun die Seele den Affectionen des Körpers entgegentritt? Nach welchen Bewegungen von Atomen soll der eine gezwungen werden ein Geometer zu sein, der andere sich mit Untersuchungen über Arithmetik und Astronomie zu befassen, wieder ein anderer ein Weiser zu werden? Ueberhaupt wird unser Thun und unsere Existenz als lebende Wesen aufgehoben werden, wenn uns die Körper treiben, die uns wie unbeseelte Körper stossen. Dasselbe gilt auch gegen diejenigen, welche andere Körper als Ursachen von allem annehmen; denn diese können uns wohl erwärmen und erkälten, ja die schwächeren Dinge vernichten, aber eine That wie sie die Seele vollbringt kann daraus nicht entstehen, sondern diese müssen von einem andern Princip ausgehen.

4. Oder ist es vielleicht eine durch das All hindurchgehende Seele, die alles vollbringt, indem das Einzelne als Theil so bewegt wird wie sie das Ganze bewegt, dergestalt dass wenn von dort her die Ursachen ausgehen, die ununterbrochene Zusammengehörigkeit und Verflechtung derselben ihnen als Schicksal folgen muss? Etwa wie man bei einer Pflanze, die aus der Wurzel ihr leitendes Princip erhält, die von hieraus über alle ihre Theile und deren gegenseitige Beziehung sich erstreckende Verflechtung, das Thun und Leiden als ein System und gleichsam als das Schicksal der Pflanze bezeichnen könnte. Allein erstens hebt die Gewaltsamkeit dieser Nothwendigkeit und eines solchen Schicksals gerade das Schicksal selbst, die Kette und die Verflechtung der Ursachen auf. Denn wie es bei unsern Gliedern, die nach dem leitenden Princip sich bewegen, unvernünftig ist zu sagen, sie bewegen sich nach dem Schicksal — denn das, was die Bewegung angiebt, ist nicht verschieden von dem, was sie aufnimmt und von ihm aus seinen Anstoss empfängt, sondern jenes, was das Bein bewegt, ist ein Erstes — so ist es in derselben Weise, wenn auch im All das Ganze als thuend und leidend Eins ist und nicht das eine vom andern abhängt nach Ursachen, die sich stets auf ein anderes zurückbeziehen, also nicht wahr, dass alles nach Ursachen geschieht, sondern alles wird Eins sein. In diesem Falle sind wir nicht wir noch eine That von uns die unsrige; auch denken wir nicht selbst, sondern unsere Entschlüsse sind das Denken eines andern; auch thun wir

nicht, sowenig wie unsere Füsse ausschlagen, sondern wir durch unsere Glieder. Aber das Einzelne muss eben dieses selbst sein, Thaten und Gedanken müssen die unsern sein, die schönen und hässlichen Thaten eines jeden müssen von einem jeden selbst ausgehen, wenigstens darf man nicht dem All das Hervorbringen des Hässlichen zuschreiben.

5. Aber vielleicht wird das Einzelne nicht in dieser Weise vollbracht, sondern der alles ordnende Umschwung des Himmels und die Bewegung der Gestirne setzt das Einzelne so, wie sie sich selbst zu einander in ihrer Stellung verhalten nach Mittagshöhen und Aufgängen, Untergängen und gegenseitigen Stellungen. Hiervon wenigstens geht man bei der Mantik aus und prophezeit sowohl die künftigen Ereignisse im Weltall als auch das Verhalten des Einzelnen hinsichtlich des Glücks und nicht zum mindesten des Denkens. Sehe man ja auch, wie die übrigen lebenden Wesen und die Pflanzen in Folge ihres sympathischen Zusammenhangs mit den Sternen wachsen und abnehmen und in allem andern ihrem Einfluss unterworfen sind, wie ferner die Oerter auch der Erde von einander verschieden sind, je nach ihrer Lage zum All und vornehmlich zur Sonne. Aber durch die Oerter seien nicht bloss die andern Gewächse und lebenden Wesen bedingt, sondern auch Gestalt und Grösse und Farbe der Menschen, ihr Zorn und ihre Begierden, ihre Lebensweisen und Sitten: Herr also über alles der Umschwung des Himmels. — Hiergegen ist nun zuerst zu sagen, dass auch diese Ansicht in einer andern Weise alles Unsere den Sternen zuschreibt, unser Wollen und unsere Leidenschaften, unsere Schlechtigkeit und unsere Triebe; dagegen uns selbst nichts einräumt und uns daher allenfalls bewegte Steine aber nicht Menschen sein lässt, die von sich und ihrer eigenen Natur aus etwas thun. Man muss vielmehr das Unsrige uns einräumen, dabei zugeben, dass zu unserm bereits vorhandenen und eigenthümlichen Besitz auch einiges aus dem All dazukommt, dann unterscheiden, was wir thun und was wir nothwendig erleiden, nicht aber alles den Sternen zuschreiben. Man mag zugeben, dass ein gewisser Einfluss von den Oertern und der Verschiedenheit der Luft z. B. als Wärme oder Kälte im Temperament auf uns ausgeübt wird, desgleichen von unsern Erzeugern, wenigstens sind wir unsern Eltern ähnlich, sowohl meistentheils an Gestalt als auch an einigen unvernünftigen Affectionen der Seele. Aber wenn wir auch ähnlich sind an Gestalt, so wird dennoch bei aller Gemeinsamkeit in den Oertern jedenfalls in den Sitten und in den Ge-

danken eine grosse Abweichung wahrgenommen, weil derartiges von einem andern Princip ausgeht. Auch der V stand gegen das Temperament und die Begierden kan mit Recht erwähnt werden. Wenn man aber daraus, man im Hinblick auf die Stellung der Gestirne die Zu des einzelnen vorhersagt, folgern will, dass sie von ihn wirkt werde, so müssten in gleicher Weise auch die Vög thun was sie anzeigen, und so alles andere worauf die achten, wenn sie die Zukunft verkünden. Eine noch ge Betrachtung über diesen Punkt kann man aus Folgende stellen. Was einer im Hinblick auf die Stellung der Ge die sie bei der Geburt des einzelnen einnahmen, vora dies, behauptet man, geschehe auch von ihnen, nicht so, dass sie es andeuten, sondern auch bewirken. We nun von vornehmer Abkunft sprechen als bei Kinder rühmter Väter und Mütter, wie können sie sagen, da hervorgebracht werde, was hinsichtlich der Eltern scho her vorhanden war, bevor diese Stellung der Gestirne e von der aus sie weissagen? Und doch sagen sie au Geschicke der Eltern aus der Geburt der Kinder vorher, welches die Anlagen der Kinder sein und welche Schi sie haben werden noch vor ihrer Geburt von den Elter desgleichen von den Brüdern aus der Brüder Tod un den Frauen aus das was den Männern bevorsteht und kehrt von diesen aus jenes. Wie soll nun die Stellu Gestirne bei jedem einzelnen das bewirken was schon v Eltern aus als zukünftig eintretend vorausgesagt wird? entweder wird jenes Frühere das Bewirkende sein, oder jenes nicht bewirkt, dann auch dieses nicht. Auch die lichkeit mit den Eltern in der Gestalt, sagt man, desgl Schönheit und Hässlichkeit kommt von Haus aus und von der Bewegung der Gestirne. Ferner werden aller scheinlichkeit nach zu derselben Zeit auch zugleich a Thiere und Menschen geboren. Alle diese nun, als unte selben Constellation geboren, müssten dasselbe sein. Wi es also zu, dass in Folge derselben Constellation die Menschen, die andern etwas anderes werden?

6. Es wird aber jedes einzelne entsprechend seiner I ein Pferd, weil von einem Pferde, ein Mensch, weil von Menschen, und zwar so beschaffen, weil von einem s schaffenen. Mag die Bewegung des Weltalls dazu mitw so jedoch dass sie hinter den Bedingungen des Entstehe weitem zurücksteht; mögen die Sterne zu den Eigensc

des Körpers vieles in körperlicher Weise hinzugeben, Wärme und Kälte und dem entsprechende Temperaments-Beschaffenheit. Wie steht es nun aber mit den Sitten, den Berufsarten, überhaupt mit allem was nicht vom Temperament abzuhängen scheint, dass also der eine ein Grammatiker, der andere ein Mathematiker, ein dritter ein Würfelspieler und ein Erfinder von dergleichen Dingen ist? Schlechtigkeit des Charakters aber, wie könnte sie von den Sternen gegeben werden, die doch Götter sind? Desgleichen überhaupt alles was sie schlechtes geben sollen, indem ihnen selbst schlechtes widerfährt dadurch dass sie untergehen und unter die Erde kommen, als ob ihnen etwas besonderes widerführe, wenn sie für uns untergehen, und nicht vielmehr sich ewig an der Himmelskugel bewegten und zur Erde dieselbe Stellung behielten. Auch darf man nicht sagen, dass einer jener Götter, wenn er bald diesen bald jenen anblickt, in dieser oder jener Stellung schlechter oder besser wird, so dass sie, wenn es ihnen gut geht, uns gutes erweisen, schlechtes dagegen, wenn umgekehrt, sondern vielmehr: wie ihre Bewegung zur Erhaltung des Ganzen beiträgt, so gewähren sie auch noch einen andern Nutzen, den nämlich, dass diejenigen, welche sich auf eine derartige Schrift verstehen, im Hinblick auf sie gleichsam wie auf Buchstaben das Zukünftige herauslesen, indem sie aus ihren Stellungen nach der Analogie Schlüsse auf das Angedeutete machen; etwa so wie wenn jemand sagte: weil der Vogel hoch fliegt, bedeutet es hohe Thaten.

7. Es bleibt uns indessen noch übrig die Ansicht zu betrachten, welche ein Princip aufstellt, das alles mit einander verflicht und gleichsam zusammenreiht, das dem Einzelnen sein Wie zuführt, von dem aus alles gemäss den im Samen verkörperten Begriffen vollendet wird. Auch diese Ansicht kommt jener andern nahe, welche jede Lage und Bewegung, die individuelle wie die allgemeine, aus der Weltseele herstammen lässt, wenn sie jedem einzelnen von uns auch eine gewisse Selbständigkeit des Thuns einräumt. Gleichwohl hat sie die durch alles hindurchgehende Nothwendigkeit, und da alle Ursachen in dieser befasst sind, so ist es nicht möglich, dass etwas einzelnes nicht geschähe. Denn wenn alles im Schicksal befasst ist, so giebt es nichts was es verhindern oder in anderer Weise zu Stande bringen könnte. Wenn aber dem so ist, dann werden die Ursachen als von einem Princip ausgehend uns weiter nichts übrig lassen, als uns in der Bahn zu bewegen wie uns jene stossen. Unsere Vorstellungen nämlich

werden sich nach den vorherbestimmenden Ursachen, unsre Willensregungen sich nach diesen richten und unsere Freiheit wird ein blosser Name sein. Denn das blosse Wollen unsererseits hat nichts weiter auf sich, wenn die Willensregung jenen gemäss erzeugt wird. Vielmehr wird unser Antheil ein solcher sein wie bei den Thieren und bei den Kindern, die blinden Trieben folgen, und bei den Rasenden; denn auch diese haben einen Willen, ja beim Zeus, auch das Feuer hat Willensregungen und überhaupt alles, was durch seine Einrichtung bedingt sich dieser gemäss bewegt. Dies sehen auch alle und sind darüber nicht im Zweifel, sondern sie suchen andere Ursachen für diese Willensregung und bleiben nicht bei dieser als dem Princip stehen.

8. Welche andere Ursache muss nun zu den genannten hinzukommen, um nichts ohne Ursache zu lassen, die geordnete Folge der Dinge aufrecht zu erhalten, auch zuzugeben, dass wir etwas sind, ohne die Vorherverkündigungen und die Aussagen der Mantik aufzuheben? Man muss die Seele als anderes Princip in das Seiende einführen, nicht bloss die des Weltalls sondern auch die des Einzelnen mit dieser, die ja kein geringes Princip ist zur gegenseitigen Verflechtung aller Dinge, da sie nicht auch wie das Uebrige aus Samen hervorgeht sondern eine uranfänglich wirkende Ursache ist. Ohne Körper ist sie ihre eigenste Herrin, frei und ausserhalb der kosmischen Ursache; aus ihrer Bahn in den Körper hinabgezogen ist sie nicht mehr in allen Stücken ihre eigene Herrin, da sie ja mit andern Dingen zu einer Ordnung verbunden ist. Zufällige Umstände leiten grösstentheils alles um sie her, womit sie als in ihre Mitte getreten zusammenfällt, so dass sie bei ihrer Thätigkeit theils durch deren Einflüsse bedingt ist theils dieselben beherrscht und nach ihrem Willen leitet. Mehr aber herrscht die bessere, weniger die schlechtere. Denn letztere giebt dem Temperament etwas nach und ist in Folge dessen gezwungen zu begehren oder zu zürnen, oder ist niedrig durch Armuth oder weichlich durch Reichthum oder tyrannisch durch Macht. Erstere dagegen, die gutgeartete, leistet auch unter allen diesen Umständen Widerstand und verändert diese mehr als sie durch sie verändert wird, so dass sie das eine umgestaltet, dem andern nachgiebt ohne Schlechtigkeit.

9. Nothwendig also ist was unter dem Einfluss des Willens und der Zufälle entsteht; denn was sollte es ausserdem noch geben? Fasst man alle Ursachen zusammen, so geschieht alles durchaus mit Nothwendigkeit, wozu auch gehört was etwa in

Aeusserlichen durch die Bewegung der Gestirne zu Stande gebracht wird. Wenn nun die Seele durch äussere Einflüsse bedingt etwas thut und betreibt wie einem blinden Anstoss gehorchend, dann darf man weder ihre That noch ihren Zustand freiwillig nennen. Wenn sie dagegen der Vernunft als dem reinen, leidenschaftslosen und eigentlichen Führer in ihrem Wollen folgt, so ist ein solcher Wille allein als frei und selbständig zu bezeichnen, so ist dies unsere That, die nicht von anderswoher kam sondern von innen von der reinen Seele, von einem ersten leitenden und freien Princip, die keine Täuschung aus Unwissenheit erlitten hat oder beeinträchtigt wurde durch die Gewalt der Begierden, welche bei ihrem Hervortreten uns führen und ziehen und unsere Handlungen nicht mehr Thaten sondern Folgen eines leidentlichen Zustandes sein lassen.

10. Demnach besteht das Endergebniss unserer Untersuchung darin, dass zwar alles angedeutet wird und nach Ursachen geschieht, dass diese aber doppelte sind: und zwar die einen von der Seele bewirkt, die andern aus andern in der Peripherie liegenden Ursachen. Ferner, dass die Seelen bei ihrer Thätigkeit, wenn sie ihr Thun nach richtiger Vernunft vollbringen, es frei aus sich selbst heraus thun, das andere dagegen, was sie in ihrem eigenen Wesen behindert thun, mehr leiden als thun. Daraus folgt: wenn sie nicht vernünftig denkt, so ist etwas anderes die Ursache — und solche Handlungen kann man mit Recht als Folgen des Schicksals ansehen, zumal wenn man unter dem Schicksal eine äussere Ursache versteht; das beste aber geht von uns aus, denn das ist unsere Natur, wenn wir allein sind; edle Menschen wenigstens thun das Schöne aus freier Selbstbestimmung, die andern, soweit sie aufathmen bei der ihnen dargebotenen Gelegenheit das Schöne zu thun, nicht in der Weise dass sie das vernünftige Denken, wenn sie vernünftig denken, von anderswoher empfangen, sondern so dass sie bloss nicht daran verhindert werden.

ZWEITES BUCH.

Von der Vorsehung.

I.

1. Dass es unvernünftig ist und einen Menschen verräth, der weder Verstand noch Gefühl besitzt, das Wesen und den

Bestand dieses Weltalls dem Ungefähr und dem Zufall beizulegen: das ist wohl auch vor jeder Untersuchung klar und zum Beweise dessen liegen viele und hinlängliche Untersuchungen vor; aber welches die Art und Weise ist, nach der alles dieses Einzelne wird und hervorgebracht ist — da einiges hiervon scheinbar nicht gut geworden, so kommt es ja auch, dass man an der Vorsehung der Welt Zweifel hegt, dass es einigen beifiel sie ganz zu leugnen, andern zu behaupten, die Welt sei von einem bösen Weltbildner gemacht — dies zu betrachten geziemt sich, indem wir unsere Untersuchung von oben her und von Anfang an ausgehen lassen. Die Vorsehung im einzelnen Fall jedoch d. h. die der That voraufgehende Ueberlegung, wie etwas von dem, was zu thun nöthig ist, geschehen oder nicht geschehen muss, wie etwas für uns sei oder nicht sei, wollen wir für jetzt bei Seite lassen; aber die sogenannte Vorsehung des Weltalls wollen wir voraussetzen und daran das Weitere anknüpfen. — Wenn wir nun sagten, dass die Welt von einem bestimmten Zeitpunkt an geworden sei, während sie früher nicht war, so würden wir bei unserer Untersuchung dieselbe Vorsehung annehmen, wie wir sie als bei den einzelnen Dingen vorhanden bezeichneten, nämlich ein gewisses Vorhersehen und ein Ueberlegen Gottes, wie dieses All entstehen und wie es möglichst vollkommen sein könnte. Da wir aber behaupten, die Welt sei ewig und es habe nie einen Zeitpunkt gegeben, in welchem sie nicht war, so werden wir ganz folgerichtig sagen, die Vorsehung bestehe darin für das All, dass es vernunftgemäss ist und die Vorsehung vor ihm ist, nicht als der Zeit nach früher, sondern weil dieses von der Vernunft ausgeht und jene der Natur nach früher und der Grund von diesem ist, gleichsam ein Muster und Vorbild dieses seines Abbildes, das durch jene existirt und sein Dasein hat auf folgende Weise: Die Natur der Vernunft und des Seienden ist die wahrhafte und erste Welt, die in keine räumliche Ausdehnung zerfällt, die nicht durch Zertheilung geschwächt, selbst durch ihre Theile nicht mangelhaft wird, da ja der einzelne Theil nicht losgerissen ist vom Ganzen; sondern ihr eignet das gesammte Leben und gesammte Denken, lebend und denkend zugleich in Einem, in ihr giebt der Theil das Ganze in voller Uebereinstimmung mit sich selbst, ohne dass der eine vom andern getrennt ist oder in seiner Individualisirung zu etwas Anderem und dem übrigen Entfremdetem wird; daher auch der eine dem andern kein Unrecht thut noch ihm entgegen ist. In ihrem überall einen und vollkom-

menen Sein verharrt sie in völliger Ruhe, wo sie auch sein mag, und hat keine Veränderung; denn sie bewirkt nicht den Uebergang des einen in das andere. Weshalb sollte sie auch, da keinem etwas mangelt? Wozu sollte die Vernunft eine andere Vernunft, die Intelligenz eine andere Intelligenz hervorbringen? Vielmehr würde das Vermögen durch sich etwas hervorzubringen das Zeichen eines nicht in jeder Hinsicht vortrefflichen Zustandes sein, sondern eines insofern thätigen und sich bewegenden als er eben ein schlechterer ist. Für die durchaus Glückseligen aber genügt es allein in sich zu ruhen und das zu sein was sie sind, während gerade die Vielgeschäftigkeit nicht ungefährlich ist für diejenigen, welche sich aus sich selbst herausbewegen. Und so ist auch das Dortige in dem Grade glückselig, dass es in seinem Nichtsthun doch grosses vollbringt und bei seinem in sich Verharren nicht geringes wirkt.

2. Aus jener wahrhaften und einen Welt nun hat diese nicht wahrhaft eine Welt ihr Dasein. In der That ist sie vielfach, in Vielheit getheilt, so dass ein Theil von andern räumlich getrennt und ihm entfremdet ist; in ihr herrscht nicht mehr bloss Freundschaft, sondern auch Feindschaft durch die Trennung, und in Folge seines mangelhaften Zustandes ist nothwendig der eine Theil dem andern feindlich gesinnt. Denn der Theil genügt nicht sich selbst, sondern er wird durch einen andern erhalten und ist gleichwohl dem, durch welchen er erhalten wird, feindlich. Sie ist aber nicht durch eine Reflexion, welche sich die Nothwendigkeit ihres Entstehens vergegenwärtigte, entstanden, sondern durch die Nothwendigkeit einer zweiten Natur; denn jenes konnte seiner Beschaffenheit nach nicht das Letzte des Seienden sein. Es war nämlich das Erste und hatte vieles, ja alles Vermögen, also auch das Vermögen etwas anderes zu schaffen, jedoch ohne darüber nachzudenken. Denn es würde dasselbe bereits nicht mehr aus sich selbst haben, wenn es danach suchte; auch würde es nicht aus seiner Wesenheit stammen, sondern es würde wie ein Künstler sein, der das Schaffen nicht aus sich, sondern als etwas dazugekommenes hat, das er aus dem Lernen erworben. Der Geist also, der etwas von sich in die Materie gab, brachte ruhig und unbewegt das All zu Stande; dies ist aber der dem Geist entströmte Begriff. Denn was aus dem Geist abfliesst ist Begriff, und er fliesst ewig ab, so lange der Geist im Seienden vorhanden ist. Wie nun aber, während bei dem im Samen verkörperten Begriff alles zugleich und beisammen ist ohne irgendwelchen Kampf und Verschiedenheit und gegenseitiges

Sichbehindern der Theile, sofort in der Materie etwas entsteht mit verschiedenen räumlich gesonderten Theilen, die einander hinderlich werden und sich gegenseitig vernichten können: so ist auch aus dem einen Geist und dem von ihm ausgehenden Begriff dieses All entstanden und hat sich räumlich gesondert, und ist nothwendigerweise das eine befreundet und zugethan, das andere feindlich und abgeneigt, und theils absichtlich theils unabsichtlich beschädigt das eine das andere, und durch sein Zugrundegehen verschafft das eine dem andern sein Entstehen, und dennoch kommt an den Theilen, die an sich solches thun und leiden, eine Harmonie zu Stande, indem die einzelnen Theile ihren eigenen Laut von sich geben, der Begriff aber an ihnen die Harmonie und die eine Verbindung zum Ganzen bewerkstelligt. Denn dieses All ist nicht wie dort Geist und Begriff, sondern hat nur Theil an Geist und Begriff. Daher bedurfte es auch der Harmonie, da Geist und Nothwendigkeit zusammenkommen, von denen die letztere zum Schlechteren herabzieht und als unvernünftig zur Unvernunft führt, der Geist aber dennoch die Nothwendigkeit beherrscht. Denn die intelligible Welt ist allein Begriff, eine andere Welt, die allein Begriff wäre, kann nicht entstehen; wenn aber etwas anderes entstand, so musste es geringer sein als jenes und konnte weder Vernunft noch auch Materie sein — denn diese ist etwas ungeordnetes — sondern etwas gemischtes. Das Ende seiner Entwickelung ist Materie und Vernunft, sein Princip aber die Seele, die Vorsteherin des Gemischten, die man nicht als darunter leidend vorstellen darf, da sie dieses All durch ihre Anwesenheit so zu sagen verwaltet.

3. Auch kann niemand dieser Welt mit Recht einen Vorwurf daraus machen, dass sie nicht schön oder von allem Körperlichen nicht das beste sei; ebensowenig kann man den anklagen, der für sie die Ursache des Seins ist, da sie erstens aus Nothwendigkeit ist und nicht aus Reflexion geworden ist, sondern indem die bessere Natur sie naturgemäss sich ähnlich machte. Zweitens aber, selbst wenn Reflexion ihr Schöpfer wäre, brauchte er sich seiner Schöpfung nicht zu schämen; denn er hat ein überaus schönes und sich selbst genügendes Ganze geschaffen, das mit sich und seinen Theilen in Uebereinstimmung steht, von denen die wichtigeren wie die minder wichtigen in gleicher Weise zu ihm passen. Wer nun aus den Theilen das Ganze tadelt, der geht mit seinem Tadel irre. Denn die Theile muss man in Beziehung auf das Ganze betrachten, ob sie mit ihm stimmen und zu ihm passen; wenn

man aber das Ganze ins Auge fasst, so hat man nicht auf einzelne kleine Theile zu blicken. Denn das heisst nicht die Welt tadeln, sondern einen ihrer Theile besonders vornehmen, wie wenn man von dem gesammten Organismus ein Haar oder eine Zehe betrachten wollte, ohne dabei auf den ganzen Menschen, diesen göttlichen Anblick, zu sehen, oder wenn man beim Zeus alle übrigen Thiere unbeachtet liesse und nur das geringste vornähme, oder das ganze Geschlecht, etwa das Menschengeschlecht, bei Seite lassen und einen Thersites als Repräsentanten vorführen wollte. Da nun das Gewordene die Welt in ihrer Gesammtheit ist, so hat man auf diese zu blicken und man wird bald von ihr die Worte vernehmen: Mich hat Gott geschaffen und ich bin von dorther geworden, vollkommen unter allen lebenden Wesen, ausreichend für mich selbst und mir selbstgenug, ohne etwas zu bedürfen, weil alles in mir ist: Pflanzen und Thiere, die Natur alles Geschaffenen, viele Götter, Schaaren von Dämonen, gute Seelen und durch Tugend beglückte Menschen. Denn nicht bloss die Erde ist geschmückt mit allen Gewächsen und allerlei Thieren und nicht bloss bis zum Meer ist die Kraft der Seele gegangen, während die ganze Luft, der Aether und der gesammte Himmel ohne Seele wäre, sondern dort sind alle guten Seelen, welche den Sternen das Leben geben und dem wohlgeordneten, ewigen Umschwung des Himmels, der in Nachahmung des Geistes sich mit Bewusstsein stets um denselben Punkt im Kreise bewegt; denn er sucht nichts ausserhalb. Alles aber in mir strebt dem Guten zu und alles Einzelne erreicht es je nach seinem Vermögen. Denn der ganze Himmel hängt von jenem ab, ferner jede Seele von mir und die Götter in meinen Theilen, desgleichen alle Thiere und die Gewächse und was sonst in mir unbeseelt zu sein scheint. Und davon scheint das eine bloss am Sein Theil zu haben, das andere am Leben und zwar mehr in der Empfindung, das andere hat bereits Vernunft, anderes endlich das ganze Leben. Denn man darf nicht das Gleiche verlangen für das was nicht gleich ist. Kommt doch auch dem Finger nicht das Sehen zu, sondern dem Auge, dem Finger aber etwas anderes: Finger zu sein, sollt' ich meinen, und sein eigenes Geschäft zu haben.

4. Wenn aber Feuer durchs Wasser erlischt und anderes vom Feuer vernichtet wird, so darfst du dich darüber nicht wundern. Denn auch in das Sein hat es etwas anderes geführt und nicht von sich selbst geführt wurde es von einem andern vernichtet; es ist ja auch ins Sein gekommen durch

den Untergang von etwas anderm, und wenn dem so ist, bringt ihm die Vernichtung nichts schlimmes und an die Stelle des vernichteten Feuers tritt anderes Feuer. Denn in dem unkörperlichen Himmel bleibt jedes einzelne, in diesem Himmel aber lebt zwar das Ganze ewig und das wahrhaft Werthvolle und die hauptsächlichsten Theile, aber die wechselnden Seelen werden Körper bald in dieser bald in jener Form, und wenn sie es kann, tritt die Seele aus dem Werden heraus und bleibt im Verein mit der Weltseele. Die einzelnen Körper aber leben der Form nach und als Ganze, da ja aus ihnen andere Geschöpfe entstehen und sich nähren sollen; denn hier ist das Leben ein bewegtes, dort ein unbewegtes. Es musste aber die Bewegung aus der Unbewegtheit hervorgehen und aus dem Leben in sich das andere Leben aus ihm entstehen, ein gleichsam einhauchendes und nicht ruhendes Leben als Hauch des ruhigen. Die gegenseitigen Nachstellungen aber und die Vernichtungen der lebenden Wesen sind nothwendig, denn diese wurden nicht als ewige geboren. Doch wurden sie geboren, weil der Begriff die ganze Materie erfasste und alles in sich hatte was dort ist im obern Himmel; denn woher sollte es gekommen sein, wenn es nicht dort war? Die Ungerechtigkeiten der Menschen gegen einander mögen ihre Ursache im Streben nach dem Guten haben: in ihrem Unvermögen es zu erreichen irre gehend wenden sie sich gegen einander. Diejenigen aber, die Unrecht thun, haben ihre Strafe dadurch dass sie durch die Bethätigung der Schlechtigkeit an ihren Seelen beschädigt und an einen schlechtern Platz gestellt werden; denn wie kann sich etwas dem entziehen, was im Gesetz des Ganzen geordnet ist? Es ist aber nicht wegen der Unordnung die Ordnung noch wegen der Gesetzlosigkeit das Gesetz vorhanden, wie mancher glaubt, damit etwa jenes durch das Schlechtere werden und erscheinen könne, sondern [jene sind vorhanden] weil die Ordnung eine von aussen herzugebrachte ist; und weil Ordnung, darum ist Unordnung und wegen des Gesetzes und der Vernunft und weil Vernunft ist, darum ist Gesetzlosigkeit und Unvernunft, nicht als ob das Bessere das Schlechtere hervorgebracht hätte, sondern weil das, was das Bessere aufnehmen sollte, durch seine eigene Natur oder durch Zufall oder ein anderweitiges Hinderniss es nicht aufzunehmen vermochte. Denn dasjenige, wofür eine von aussen kommende Ordnung bestimmt ist, erreicht diese möglicher Weise nicht entweder wegen eines von ihm selbst oder von einem andern ausgehenden Hindernisses; es leidet aber viel von andern Dingen,

auch ohne dass diese bei ihrem Thun es beabsichtigen und indem sie einem andern Ziele zustreben. Diejenigen Geschöpfe, welche durch sich selbst eine frei sich bestimmende Bewegung haben, mögen bald dem Bessern bald dem Schlechtern zuneigen. Zu untersuchen, wovon die Neigung zum Schlechtern ausging, ist vielleicht der Mühe nicht werth. Denn eine anfangs kleine Abweichung macht im weitern Fortgang auf diesem Wege den Fehltritt immer stärker und grösser. Auch ist der Körper mit der Seele verbunden und nothwendiger Weise die Begierde. Der anfangs übersehene, plötzliche und nicht sogleich verbesserte Fehler bewirkt auch einen Hang zu dem, wohin man sich verirrt hat. Es folgt jedoch sicher die Strafe; und es ist nicht ungerecht, dass ein solcher Mensch seinem Zustande entsprechend leide, und man darf nicht fordern, dass denen Glück zu Theil werde, die nichts gethan haben was des Glückes werth wäre. Die Guten allein sind glücklich, daher sind ja auch die Götter glücklich.

5. Wenn nun auch Seelen in diesem All glücklich sein können, einige aber nicht glücklich sind, so darf man den Ort [an dem sie sich befinden] nicht beschuldigen, sondern ihr Unvermögen, das nicht im Stande ist schön zu kämpfen wo Kampfpreise für die Tugend ausgesetzt sind. Und wenn Menschen, die nicht göttlich geworden sind, kein göttliches Leben haben: was liegt darin schreckliches? Armuth und Krankheit ist für die Guten nichts, für die Schlechten nützlich; auch müssen wir krank sein, da wir Körper haben. Und auch dies ist keineswegs unnütz zur Ordnung und Vervollständigung des Ganzen. Denn wie, wenn einiges zu Grunde gegangen, die Vernunft des Alls sich des zu Grunde Gegangenen bedient um anderes hervorzubringen — denn nichts kann sich irgendwie ihrer Einwirkung entziehen — so wird auch, wenn ein Körper beschädigt und die solches erleidende Seele verweichlicht wird, das von Krankheit und Schlechtigkeit Ergriffene einer Verkettung und andern Ordnung unterworfen. Und einiges nützt denen selbst, die es leiden, wie Armuth und Krankheit, die Schlechtigkeit aber bringt etwas für das Ganze nützliche zu Stande, indem sie zum Vorbild der Gerechtigkeit wird und vieles nützliche aus sich hervorgehen lässt. Denn sie macht wachsam, sie weckt Geist und Verstand, indem man sich den Wegen der Schlechtigkeit entgegenstellt, sie lässt erkennen, was für ein Gut die Tugend ist durch Gegenüberstellung der Leiden, welche den Schlechten zu Theil werden. Das Böse ist dazu nicht entstanden, sondern da es

einmal entstanden ist, bedient sich, wie gesagt, die Vernunft auch seiner zu dem was nöthig ist. Das aber ist ein Beweis der höchsten Macht, auch das Schlechte schön gebrauchen zu können und im Stande zu sein, das Gestaltlose zu andern Gestalten zu verwenden. Ueberhaupt muss man das Böse als Mangel des Guten auffassen; nothwendig muss aber hier ein Mangel des Guten sein, weil es sich an einem Andern befindet. Dieses Andere nun, an welchem sich das Gute befindet, bringt als verschieden vom Guten den Mangel hervor; denn es war nicht gut. Deshalb verschwindet auch das Böse nicht aus der Welt, weil das eine geringer ist als das andere hinsichtlich der Natur des Guten, anderes vom Guten verschieden ist, indem es von dorther zwar die Ursache seines Daseins entnommen hat, aber so geworden ist durch die Entfernung.

6. Was nun das Unverdiente betrifft, wenn Guten böses widerfährt, Bösen aber gutes, so ist es eine richtige Behauptung zu sagen, dass es für den Guten nichts böses giebt und umgekehrt für den Bösen nichts gutes. Aber warum widerfährt das Naturwidrige diesem, das Naturgemässe dagegen dem Schlechten? Denn wie ist es schön, so zu vertheilen? Aber wenn das Naturgemässe zum Glücke nichts hinzufügt und das Naturwidrige bei dem Schlechten von dem Uebel nichts hinwegnimmt, was macht es dann für einen Unterschied, ob es so oder so ist? Ebensowenig macht es einen Unterschied, wenn der eine schön, der andere hässlich ist von Gestalt. Aber das Geziemende [wirft man ein], das Vernunftgemässe und Würdige, was jetzt nicht zur Geltung kommt, würde auf jene Weise zur Geltung kommen; und das wäre Sache der besten Vorsehung. Dass aber die Bösen auch Herren und Herrscher der Städte, die Guten ihre Sclaven sind, geziemt sich in der That nicht, auch dann nicht, wenn dies zum Besitz des Guten oder Bösen nichts austrägt. Nun kann ja aber ein schlechter Herrscher auch das Gesetzwidrigste thun, auch haben die Bösen im Kriege die Oberhand und wie hässlich behandeln sie die Gefangenen, die sie machen! Alles dies nämlich giebt Anlass zum Zweifel, wie es geschehen kann, wenn es eine Vorsehung giebt. Denn wenn derjenige, der etwas thun will, auf das Ganze blicken muss, so geziemt es sich auch für ihn die Theile gebührend zu ordnen, zumal wenn sie beseelt sind, Leben haben und vernunftbegabt sind; demgemäss muss sich auch die Vorsehung über alles erstrecken und ihre Aufgabe muss darin bestehen nichts zu vernachlässigen. Wenn wir nun behaupten, dass dieses All vom Geiste

abhängt und dass dessen Kraft sich über alles erstreckt, so müssen wir zu zeigen versuchen, inwiefern dies alles im einzelnen sich schön verhält.

7. Zuerst ist nun festzustellen, dass man beim Suchen nach dem Schönen im Gemischten nicht in jeder Hinsicht alles das verlangen darf, was das Schöne im Unvermischten hat, dass man im Zweiten nicht das Erste suchen darf, sondern, da es ja auch einen Körper hat, zugestehen muss, dass auch von diesem aus etwas auf das Ganze übergeht, und sich zufrieden zu geben hat, wenn nichts von dem fehlt was die Mischung von der Vernunft annehmen konnte. Wenn z. B. jemand den allerschönsten sinnlich wahrnehmbaren Menschen betrachtet, so verlangt er doch wohl nicht, dass er mit dem intelligiblen Menschen übereinstimmen soll, sondern er wird es dem Schöpfer Dank wissen, wenn er gleichwohl das Gebilde aus Fleisch und Sehnen und Knochen durch die Vernunft zusammengefasst hat, so dass er auch dies verschönerte und die Vernunft sich über die Materie vollständig ausbreiten konnte. Von dieser Voraussetzung aus also muss man dann weiter zum Gegenstand der Frage vorschreiten, und da werden wir hierbei gar bald die bewundernswerthen Wirkungen der Vorsehung und der Macht finden, durch welche dieses All sein Dasein hat. Was nun die Thaten der Seelen betrifft, welche durch die Seelen selbst, die das Böse thun, bedingt sind, alles das z. B. worin böse Seelen den andern und worin sie sich selbst gegenseitig Schaden zufügen, so darf man dafür, wenn man nicht auch die Vorsehung deshalb anklagen will dass sie überhaupt schlecht sind, keinen Grund und keine Rechenschaft von ihr verlangen, die That vielmehr der getroffenen Wahl der Seele beimessen. Denn es ist nachgewiesen, dass auch die Seelen besondere Bewegungen haben müssen und dass sie nicht bloss Seelen sondern bereits lebende Organismen sind, und es ist doch gewiss nicht zu verwundern, dass sie ein ihrem Wesen entsprechendes Leben haben. Denn sie sind nicht herabgekommen, weil die Welt vorhanden war, sondern vor der Welt hatten sie es an sich zur Welt zu gehören, für sie zu sorgen, sie zu tragen, zu verwalten und zu schaffen je nach ihrer Art, sei es obenanstehend und etwas von sich mittheilend oder herabsteigend oder sonst auf diese oder jene Weise; denn jetzt handelt es sich nicht darum sondern um die Behauptung, dass man, wie dem auch sei, die Vorsehung darüber nicht tadeln darf. Aber wenn man die Stellung der Bösen im Verhältniss zu ihren Gegnern betrachtet, dass gute Menschen arm und

schlechte reich sind, dass die schlechten mit den Bedürfnissen des menschlichen Lebens reichlich versehen sind, dass sie herrschen, ihnen Völker und Städte gehorchen? Will man etwa sagen, dass die Vorsehung sich nicht bis zur Erde erstreckt? Aber da das andere durch Vernunft geschieht, so ist das ein Zeugniss, dass die Vorsehung auch bis zur Erde geht; denn auch Thiere und Pflanzen haben Antheil an Vernunft, Seele und Leben. Aber [wird man einwenden], sie erstreckt sich wohl so weit, dringt indessen nicht durch. Allein da das Ganze ein lebendiger Organismus ist, so würde das ebenso sein wie wenn man sagen wollte, der Kopf und das Antlitz eines Menschen entstehe durch die Natur und die Herrschaft der Vernunft, den Rest dagegen andern Ursachen zuschriebe, Zufällen und Nothwendigkeiten, und behauptete, hierdurch oder durch das Unvermögen seiner Natur sei es schlecht geworden. Aber es ist weder rechtschaffen noch gottesfürchtig unter dem Vorgeben, dass dies nicht schön sei, die Schöpfung zu tadeln.

8. Es bleibt also übrig zu untersuchen, wieweit dies schön ist und wie es an der Ordnung Theil hat oder wieweit es wenigstens nicht schlecht ist. Bei jedem lebenden Wesen sind die obern Theile, Gesicht und Kopf, schöner, die mittleren und untern ihnen nicht gleich. Nun befinden sich die Menschen in der Mitte und unten, oben der Himmel und die Götter in ihm. Den grössten Theil der Welt bilden die Götter und der ganze Himmel im Kreise, die Erde ist gleichsam der Mittelpunkt und in gewisser Hinsicht eins von den Gestirnen. Man wundert sich nun über die Ungerechtigkeit bei den Menschen, weil man annimmt, dass der Mensch im All das ehrwürdigste, das allerweiseste Geschöpf sei. Er steht vielmehr in der Mitte zwischen Göttern und Thieren und neigt abwechselnd zu beiden, es gleichen die einen dem einen, die andern dem andern, wieder andere und zwar die Mehrzahl halten die Mitte inne. Diejenigen nun, welche schlecht geworden sich den unvernünftigen Geschöpfen und Thieren nähern, ziehen die mittleren mit sich und thun ihnen Gewalt an. Diese sind zwar besser als ihre Bedränger, werden jedoch von den schlechteren überwältigt, eben weil sie selbst minder gut, nicht vollständig gut sind und weil sie sich zum Widerstand gegen feindliche Angriffe nicht gerüstet haben. Wenn nun Knaben, welche ihre Körper geübt haben, deren Seelen aber aus Mangel an Bildung schlechter sind als ihre Körper, im Ringkampf diejenigen überwältigen, die weder an Körper noch an Seele gebildet sind, ihnen ihre Speisen wegrauben und die weichen

Kleider nehmen, was wäre das weiter als lächerlich? Oder ist es nicht richtig, wenn auch der Gesetzgeber es zulässt, dass jene dies erdulden zur Strafe für ihre Trägheit und Weichlichkeit, da sie, obwohl es Ringschulen für sie gab, aus Trägheit, aus weichlichem und schlaffem Leben sich wie gemästete Lämmer zur Beute der Wölfe werden liessen? Für die aber, welche dies thun, ist die erste Strafe, dass sie Wölfe sind und unglückliche Menschen. Dann ist ihnen beschieden, was solchen Leuten gebührendermaassen widerfährt. Denn es bleibt für sie nicht dabei, dass sie hier schlecht werden und dann sterben, sondern der frühern That folgt immer was der Vernunft und Natur gemäss ist, Schlechteres dem Schlechteren, dem Besseren das Bessere. Aber derartige Vorgänge des Lebens sind keine Ringschule, wo es eben nur Spiel ist. Vielmehr müssten, da die beiden Klassen von Knaben mit ihrem Unverstand grösser geworden sind, nunmehr beide umgürtet sein und Waffen haben und es müsste das ein schönerer Anblick sein als wenn sich jemand in der Ringschule übt. Nun aber sind die meisten unbewaffnet und die Bewaffneten haben die Oberhand. Dabei darf selbst ein Gott nicht für die unkriegerischen Leute kämpfen. Denn aus Kriegen, sagt das Gesetz, müssen diejenigen gerettet werden, die sich tapfer zur Wehre setzen, nicht die, welche beten. Auch dürfen nicht die Betenden Früchte einernten sondern die, welche den Acker bestellen, noch diejenigen gesund sein, welche für ihre Gesundheit keine Sorge tragen. Auch darf man nicht zürnen, wenn den Schlechten mehr Früchte zu Theil werden als ihnen überhaupt, wenn sie Ackerbau treiben, gut ist. Ferner ist es lächerlich, alles andere im Leben nach seiner eigenen Meinung zu thun, auch wenn man es nicht so thut wie die Götter es wollen, und sich bloss von den Göttern retten zu lassen ohne auch nur selbst das zu thun, wodurch man nach dem Befehl der Götter sich retten soll. Wahrlich, der Tod ist für sie besser als ein solches Leben, wie es ihnen die im Weltall herrschenden Gesetze verbieten. Darum also: wenn das Gegentheil geschähe, wenn Frieden unter Unvernunft und allerlei Lastern erhalten bliebe, so würde die Vorsehung in ihrem Thun nachlässig sein, falls sie so das Schlechtere herrschen liesse. Es herrschen aber die Schlechten durch das unmännliche Wesen der Beherrschten, denn dies ist gerecht, nicht jenes.

9. Die Vorsehung darf nämlich nicht derart sein, dass wir nichts sind. Denn wenn die Vorsehung alles und ausschliesslich wäre, so würde sie kein Substrat haben — denn

worauf sollte sie sich noch erstrecken? Dies aber existirt auch jetzt und sie erstreckt sich auf ein anderes, nicht um das andere aufzuheben, sondern indem sie an irgend etwas, Beispiels halber einen Menschen, herantritt, ist sie an ihm indem sie den Menschen in seinem besondern Sein erhält, den nämlich, der nach dem Gesetz der Vorsehung lebt d. h. also alles thut was das Gesetz derselben besagt. Es besagt aber, dass diejenigen, welche gut geworden sind, ein gutes Leben haben werden und ihnen auch für die Zukunft ein solches bevorsteht, den Schlechten aber das Gegentheil. Dass aber die Schlechten verlangen, andere sollen ihre Retter sein mit Hintenansetzung der eigenen Sicherheit, ist nicht in der Ordnung, selbst wenn sie die Götter darum bitten; ebensowenig dass die Götter über ihre Angelegenheiten im einzelnen herrschen mit Hintansetzung ihres eigenen Lebens, oder dass die guten Menschen, die ein anderes und besseres Leben als menschliche Herrschaft führen, über sie herrschen sollen. Haben sie sich doch auch selbst nie darum bemüht, dass die Guten zur Herrschaft über die andern gelangten, indem sie sich bestrebten selbst gut zu sein, sondern sie sehen scheel auf den, der etwa von sich selbst gut ist. Und doch würden mehr Menschen gut geworden sein, wenn sie diese zu Vorstehern gemacht hätten. Während so das Menschengeschlecht nicht das beste Geschöpf geworden ist, sondern eine mittlere Stellung erhalten und erwählt hat, und die Vorsehung es gleichwohl an der Stelle, an der es sich befindet, nicht zu Grunde gehen lässt, sondern es stets emporhebt durch allerlei Mittel, deren sich das Göttliche bedient indem es der Tugend zu grösserer Herrschaft verhilft: so hat es seinen Antheil an der Vernunft nicht verloren, sondern hat an der Weisheit, der Vernunft, der Kunst und der Gerechtigkeit Theil, wenigstens die einzelnen an der Gerechtigkeit gegen einander — und auch denjenigen, denen sie Unrecht thun, glauben sie dies mit Recht zu thun, denn sie verdienten es — und insoweit ist der Mensch ein schönes Geschöpf als er schön zu sein vermag, und in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet hat er ein besseres Loos als die andern lebenden Wesen auf Erden. Tadelt doch auch die andern lebenden Wesen, die geringer sind als der Mensch, aber zum Schmuck der Erde dienen, kein vernünftiger Mensch. Denn es wäre thöricht sie zu tadeln, dass sie die Menschen beissen, als ob es für diese nöthig wäre in ungestörter Ruhe zu leben. Es müssen auch diese sein; mancher Nutzen, der von ihnen ausgeht, liegt auf der Hand,

manchen, der nicht offenbar war, hat man mit der Zeit in reichlichem Maasse aufgefunden, so dass nichts für sie noch für den Menschen umsonst ist. Es ist ferner lächerlich zu tadeln, dass viele von ihnen wild sind, da es auch wilde Menschen giebt. Wenn sie aber den Menschen nicht trauen, sondern voller Misstrauen sich gegen ihn wehren, ist das zu verwundern?

10. Aber wenn die Menschen unfreiwillig und nicht freiwillig böse sind, so kann niemand denen, die Unrecht thun, einen Vorwurf machen, noch denen, die es leiden, dass sie es durch ihre Schuld leiden. Und wenn es gar nothwendig ist, dass es in dieser Weise Böse giebt, sei es durch den Umschwung oder durch die Consequenzen des Princips, dann geschieht es also durch natürliche Ursachen. Wenn aber die Vernunft selbst es ist, die dieses bewirkt, sollte es dann nicht ungerecht sein? Allein unfreiwillig sind die Menschen schlecht, insofern als die Sünde etwas unfreiwilliges ist, doch hebt dies nicht auf, dass die Handelnden selbst selbständig sind, vielmehr, weil sie selbst handeln, darum sündigen sie auch selbst; sie würden ja überhaupt nicht gesündigt haben, wenn sie nicht selbst die Handelnden wären. Wenn von Nothwendigkeit die Rede ist, so ist darunter nicht äusserer Zwang zu verstehen, sondern durchgehende innere Nothwendigkeit. Und die Einwirkung des Umschwungs ist keine derartige, dass nichts in unserer Macht stünde. Denn wenn alles von aussen her bestimmt wäre, dann würde es so sein wie die hervorbringenden Mächte es selbst wollten; dann würden die Menschen nichts ihnen entgegenstehendes ins Werk setzen, auch die gottlosen nicht, wenn die Götter [ausschliesslich] handelten. Nun aber kommt dies [die Gottlosigkeit] von ihnen. Ist aber das Princip (der Ausgangspunkt) gegeben, so vollendet sich das weitere, indem in die Folge auch sämmtliche Principien mit einbefasst werden. Solche Ausgangspunkte (Principien) sind auch die Menschen. Sie bewegen sich wenigstens zum Schönen hin durch ihre eigene Natur und dies ist ein freier selbständiger Ausgangspunkt.

11. Geht denn aber alles Einzelne in dieser Weise nach natürlicher Nothwendigkeit und deren Folgen vor sich und zwar soweit als möglich schön? Wohl nicht, sondern die Vernunft thut dies alles als Herrscherin und will es so haben und bewirkt das sogenannte Böse selbst vernunftgemäss, indem sie nicht will, dass alles gut sei, gleichwie ein Künstler nicht alles an einem Thier zu Augen macht. Demgemäss

machte denn auch die Vernunft nicht alles zu Göttern, sondern theils Götter, theils Dämonen, eine zweite Natur, dann Menschen und Thiere der Reihe nach, nicht aus Neid, sondern mit Vernunft, welche intellectuelle Mannigfaltigkeit in sich hat. Wir aber machen es so wie die Leute, die, weil sie nichts von der Kunst der Malerei verstehen, einen Tadel erheben, dass die Farben nicht überall schön sind, während der Maler jedem Ort die ihm gebührende Farbe zugewiesen hat; oder wenn jemand ein Drama deshalb tadeln wollte, weil nicht lauter Helden darin auftreten, sondern auch ein Sklav, ein plump und schlecht sprechender Mensch. Es verliert vielmehr seine Schönheit, wenn man die geringeren Charaktere herausnimmt, da es auch deren zu seiner Gesammtwirkung bedarf.

12. Wenn nun die Vernunft selbst durch ihre Verbindung mit der Materie dieses All hervorbrachte, indem sie das ist was sie ist, nämlich ungleichartig in ihren Theilen und zwar in Folge ihres Zusammenhangs mit dem höhern Princip, so kann es auch für dieses gewordene in der Weise wie es geworden nichts anderes schöneres geben als es selbst. Die Vernunft würde aus lauter gleichartigen und verwandten Elementen nicht zu Stande gekommen sein, und diese Art ist nicht zu tadeln wo sie alles ist, freilich an jedem Theil auf andere Weise. Hätte sie aber ausser sich selbst anderes eingeführt z. B. die Seelen, und viele von ihnen gegen ihre Natur gewaltsam in die Schöpfung eingefügt, so dass sie sich verschlechterten; würde das recht sein? Indes muss man sagen, dass auch die Seelen gleichsam Theile von ihr sind und dass sie dieselben bei der Einfügung nicht schlechter macht, sondern nach ihrem Werthe da unterbringt, wo es sich für sie gebührt.

13. Denn auch jene Ansicht darf man keineswegs von der Hand weisen, welche lehrt, man solle nicht jedesmal bloss auf den gegenwärtigen Zustand blicken, sondern auch auf die früheren Perioden und ebenso auf die Zukunft, dass die Vernunft danach ihre Vergeltung bemisst und Aenderungen vornimmt indem sie aus früheren Herren Sklaven macht, wenn sie schlechte Herren waren, und dass es ihnen so nützlich ist; indem sie die, welche etwa schlechten Gebrauch von ihrem Reichthum machten, arm werden lässt, und dass es für Gute nicht ohne Nutzen ist arm zu sein; dass ferner solche, die ungerecht getödtet haben, getödtet werden, ungerecht zwar für den der es thut, für den aber der es leidet gerecht; dass sie endlich den, der leiden soll, auf denselben Punkt zusammenführt mit dem, welcher geeignet ist zu thun was jenem zu

:n gebührt. Denn man glaube ja nicht, dass jemand zu- ; Sklav ist, dass er zufällig in Gefangenschaft geräth oder : Grund an seinem Leibe Unbill erleidet, sondern er hat einst gethan was er jetzt leidet: wer seine Mutter getödtet wird selbst ein Weib und dann von seinem Sohne getödtet len, und wer ein Weib geschändet hat wird ein Weib wer- um geschändet zu werden. Daher kommt auch das heilige 't Adrastea; denn diese Ordnung ist in Wahrheit Adrastea ı. die Unentrinnbare), in Wahrheit Gerechtigkeit und wun- ›are Weisheit. Dass aber stets eine solche Ordnung im zen vorhanden ist, muss man aus dem entnehmen was im tall vor Augen liegt, wie auch das Kleinste zum Ganzen schickt, wie eine bewundernswerthe Kunst nicht bloss Göttlichen vorhanden ist, sondern auch in dem, was man ›igt sein möchte als für die Vorsehung geringfügig zu be- hten, wie gleich in den ersten besten Thieren die Mannig- gkeit wunderbarer Bildung sich zeigt und bis herab zu Pflanzen die Wohlgestalt von Früchten und Blättern, die htigkeit und Schönheit der Blüthe, die Zierlichkeit und nigfaltigkeit, dass das nicht einmal geschaffen ist und a aufgehört hat, sondern stets geschaffen wird, indem das ere dort oben zu dem Irdischen sich auf mannigfache se gesellt. Also was verändert wird, wird nicht zufällig ndert, nimmt nicht zufällig andere Gestalten an, sondern wie es schön ist und wie es für göttliche Kräfte zu schaffen ziemt. Denn alles Göttliche schafft seiner Natur gemäss; e Natur aber entspricht seiner Wesenheit, und seine Wesen- ist es, welche in seinen Wirkungen das Schöne und das echte mit hervorbringt. Denn wenn Schönheit und Ge- ıtigkeit nicht dort sind, wo sollen sie sonst sein?

14. Die Anordnung ist also dem Geiste gemäss eine der- ;e, dass sie zwar ohne Reflexion aber so beschaffen ist, jemand, dem die Anwendung der vollkommensten Reflexion Gebote stünde, sich wundern würde, dass die Reflexion anderes Schaffen ersinnen konnte, wie man ja auch er- ıt, dass in den einzelnen Naturen stets alles verständiger hieht als es nach Anordnung der Reflexion der Fall sein le. Bei jedem einzelnen nun der ewig entstehenden Ge- echter darf man nicht die schaffende Vernunft beschuldigen, ısste denn jemand verlangen, dass jedes Einzelne so hätte ehen sollen wie das nicht Entstandene, Ewige, im sinnlich rnehmbaren wie Indelligiblen stets sich gleich Bleibende, n er einen grössern Zusatz von Gutem beansprucht statt

die jedem Einzelnen gegebene Form für vollkommen ausreichend zu erachten und [sich etwa darüber zu beklagen,] dass diese Thierart keine Hörner hat, ohne zu erwägen, dass die Vernunft überhaupt nur so sich über alles erstrecken konnte, dass in dem Grösseren das Kleinere, in dem Ganzen die Theile enthalten waren und dass unmöglich alles gleich sein konnte, wenn es nicht aufhören sollte Theile zu geben. Denn dort oben sind alle Dinge alles, hier unten ist nicht jedes Ding alles. So ist auch der Mensch, insofern er als einzelner ein Theil ist, nicht der ganze Mensch. Wenn aber irgendwo in einzelnen Theilen auch etwas anderes ist, was nicht Theil ist, so ist hierdurch auch jener Theil das Ganze. Vom Menschen im einzelnen nun, insofern er dieses ist, darf nicht verlangt werden, dass er vollkommen sei zur Höhe der Tugend; denn dann würde er bereits nicht mehr Theil sein. Nun wird der mit höherer Würde geschmückte Theil von dem Ganzen durchaus nicht beneidet, denn er macht ja mit höherer Würde geschmückt auch das Ganze schöner. Auch tritt ja dieser Fall nur dadurch ein, dass der Theil dem Ganzen ähnlich gemacht und ihm gleichsam zugestanden wird ein solcher und so geordneter zu sein, damit auch an der dem Menschen gebührenden Stelle etwas an ihm hervorleuchte wie in entsprechender Weise am göttlichen Himmel die Sterne. Und in Folge dessen wird uns eine Anschauung gewährt wie die eines grossen und schönen Kunstwerks, sei es eines lebendigen oder eines durch des Hephästos Kunst gefertigten, leuchtende Sterne an Ohren und am Gesicht und an der Brust und wo sonst noch angebrachte Sterne sich schön ausnehmen mögen.

15. So verhält es sich also mit den einzelnen Dingen an und für sich betrachtet. Aber der Complex dieser durch Zeugung entstandenen und stets entstehenden Einzeldinge kann noch einen Einwand und einen Zweifel zulassen wegen des Umstandes, dass sich die andern Thiere gegenseitig auffressen und die Menschen einander nachstellen, dass stets Krieg ist, der wohl schwerlich je ein Ende oder einen Stillstand erreicht, namentlich aber, ob die Vernunft es so veranstaltet hat und ob man es unter solchen Umständen schön nennen darf. Denn diesen Einreden gegenüber genügt es nicht mehr sich auf jene Sätze zu berufen, dass die Dinge nach Möglichkeit schön sind, dass die Materie die Ursache für derartige minder gute Zustände ist, dass das Uebel unmöglich aufhören kann, falls ein solcher Zustand ein nothwendiger war, dass es so schön ist und die herankommende Materie nicht die Oberhand hat, sondern

;eführt wurde, damit es so sei, oder vielmehr dass auch
:ch die Vernunft so ist. Allerdings ist die Vernunft das
p und alles ist Vernunft und was ihr gemäss entsteht
eim Entstehen geordnet wird, muss durchaus so sein.
worin ist die Nothwendigkeit dieses unversöhnlichen
s zwischen Thieren und Menschen begründet? Viel-
ist das gegenseitige Sichauffressen nothwendig, um die
)pfe mit einander wechseln und sich ablösen zu lassen,
, auch wenn man sie nicht tödten wollte, so wie so
ewig bleiben können. Wenn sie also in der Zeit, in
e abgehen müssen, so abgehen mussten, dass andern ein
ı durch sie erwuchs, was ist da zu klagen? Oder wenn
rzehrt als andere ins Leben zurückkehren? So ähnlich
ıf der Bühne der ermordete Schauspieler seinen Anzug
elt und mit einer andern Maske wieder auftritt, in Wahr-
ber garnicht gestorben ist. Wenn nun auch das Sterben
echsel des Leibes ist wie dort ein Wechsel des Gewandes,
ıuch ein Ablegen des Körpers wie dort ein völliges Ab-
von der Bühne, was hat alsdann ein derartiger Ueber-
der Thiere in einander schlimmes an sich, der doch um
besser ist als wenn sie von Anfang an garnicht ent-
n wären? Denn dann würde eine Verödung des Lebens
ten sowie die Unmöglichkeit dasselbe einem andern mit-
len. So aber ist ein reiches Leben im All vorhanden,
es alles schafft und unter mannigfachen Gestalten ins
ruft und unaufhörlich schönes und wohlgestaltetes leben-
Spielzeug hervorbringt. Die gegen einander gerichteten
ı der sterblichen Menschen aber, die in schöner Ordnung
en wie sie es beim Waffentanz spielend thun, deuten
n, dass alles menschliche Leben ein Spiel ist und zeigen
lass der Tod nichts schlimmes sei, dass man durch Ster-
m Krieg und Kampf ein wenig vorwegnimmt was im
geschieht, dass man schneller abtritt um schneller wieder
reten. Wenn sie aber lebend ihres Geldes beraubt wer-
io mögen sie erkennen, dass es ihnen auch früher nicht
. hat und dass auch für ihre Räuber sein Besitz ein
licher ist, da es ihnen andere wieder rauben; ist doch
für die, denen es nicht geraubt wird, sein Besitz schlim-
ls sein Verlust. Und wie auf den Bühnen der Theater
ıss man auch die Morde betrachten, die verschiedenen
des Todes, die Eroberungen und Plünderungen von
n, alles als Veränderungen und Wechsel der Scenen, als
Darstellungen von Jammer und Wehklagen. Denn auch

hier in allen und jeden Wechselfällen des Lebens ist es nic die innere Seele, sondern der äussere Schatten des Mensche welcher klagt und jammert und alles thut, indem die Mensch auf der ganzen Erde als ihrer Bühne an verschiedenen Ort ihre Scenen aufführen. Denn das sind alles Thaten ein Menschen, der nur das untere und äussere Leben zu führ versteht oder nicht weiss, dass seine Thränen und sein Ern ein Spiel sind. Denn allein der ernste Mensch hat sich erns lich um ernste Dinge zu bemühen, der andere Mensch ist e Spiel. Aber auch die Spiele werden ernsthaft betrieben vo denen, die Ernsthaftes zu treiben nicht verstehen und selb Spielwerk sind. Wenn aber einem [ernsten Menschen], d an ihrem Spiel Theil nimmt, derartiges widerfährt, so mög er wissen, dass er in ein Spiel von Kindern hineingerath ist, nachdem er seine eigentliche Rolle abgelegt hat. Selb wenn ein Sokrates spielt, so spielt er mit dem auswendig Sokrates. Und auch den Umstand muss man erwägen, da man Weinen und Klagen nicht als Beweis für wirkliche Leid ansehen darf, weil ja auch Kinder über Dinge, die keine Le den sind, weinen und klagen.

16. Aber wenn das was wir sagen richtig ist, wie kan es da noch Schlechtigkeit geben? wo ist da Sünde? wo Un gerechtigkeit? Denn wie können, wenn alles was geschie gut ist, die Handelnden Unrecht und Sünde thun? Wie kan es Unglückliche geben, wenn sie nicht Sünde noch Unrec thun? Wie wollen wir sagen, dass einiges naturgemäss, ander widernatürlich sei, wenn alles was geschieht und gethan wi naturgemäss ist? Wie kann es dem Göttlichen gegenüber noc Gottlosigkeit geben, wenn das was gethan wird so beschaffe ist? Es wäre so wie wenn ein Dichter in einem Drama eine Schauspieler schmähen und den Dichter des Dramas herunte reissen lässt. Wir wollen also nochmals deutlicher sagen, w die Vernunft ist und wie sie mit Recht so beschaffen ist. I ist also diese Vernunft — wagen wir nur es zu behaupte vielleicht dass es uns damit gelingt — es ist also die Vernun nicht reiner Geist, nicht Geist an sich, nicht von der Art d reinen Seele, sondern von ihr abhängend und gleichsam ei Ausstrahlung aus beiden, aus Geist und Seele und zwar d dem Geiste gemäss sich verhaltenden Seele, welche diese Ve nunft erzeugen als Leben, das eine gewisse Vernunft in d Ruhe [der Betrachtung] enthält. Alles Leben aber ist Thäti keit, auch das schlechte; jedoch nicht Thätigkeit wie das Feu thätig ist, sondern seine Thätigkeit ist, auch wo keine Em

pfindung vorhanden, keine willkürliche Bewegung. Wobei nun diese Thätigkeit vorhanden ist und was irgend irgendwie Antheil an ihr hat, das ist sogleich vernünftig d. h. gestaltet, da die Lebensthätigkeit zu gestalten vermag und ihre Bewegung ein Gestalten ist. Ihre Thätigkeit also ist eine künstlerische, wie etwa der Tanzende sich bewegt; denn der Tänzer gleicht selbst dem in dieser Weise künstlerischen Leben, und die Kunst bewegt ihn und bewegt ihn so, dass sein Leben selbst gewissermaassen von solcher Beschaffenheit ist. Dies also sei gesagt um zu zeigen, wie man sich jedes wie immer beschaffene Leben vorzustellen habe. Indem nun diese Vernunft aus dem einen Geist und dem einen Leben und zwar beiden in ihrer Fülle kommt, ist sie weder ein Leben noch ein bestimmter Geist noch überall voll, noch theilt sie sich demjenigen, dem sie sich mittheilt, ganz und vollständig mit. Indem sie nun die Theile einander gegenüberstellt und sie mangelhaft schafft, bringt sie das Bestehen und Entstehen von Krieg und Kampf zu Wege und ist so in ihrer Gesammtheit eine, wenn sie auch nicht ein Eins ist. Denn obwohl sie sich selbst in ihren Theilen feindlich wird, ist sie doch in dem Sinne eins und einig wie die Idee eines Dramas, die doch viele Kämpfe in sich befasst, eine ist. Das Drama führt die streitenden Elemente wie zu einer übereinstimmenden Harmonie zusammen, indem es gleichsam den Gesammtverlauf der streitenden zur Darstellung bringt, dort dagegen kommt aus der einen Vernunft der Kampf der getrennten Elemente; daher könnte man sie mehr mit der Harmonie aus entgegenstehenden Tönen vergleichen und fragen, weshalb die [realen] Begriffe Gegensätze enthalten. Wenn nun auch hier die Tonverhältnisse Höhe und Tiefe hervorbringen und als harmonische Verhältnisse zur Harmonie selbst sich vereinigen, also zu einem andern grössern Verhältniss, während sie selbst geringere Verhältnisse und Theile sind, wenn wir ferner auch im All die Gegensätze sehen, z. B. weiss, schwarz, warm, kalt, ebenso geflügelt, ungeflügelt, ohne Füsse, mit Füssen, vernünftig, unvernünftig, alles als Theile des Gesammtorganismus, und wenn das All mit sich übereinstimmt, während die Theile vielfach streiten, das All aber vernunftgemäss ist: so muss auch diese eine Vernunft aus widerstreitenden Begriffen als eine bestehen, indem gerade diese Entgegensetzung ihr Bestand und gleichsam Wesenheit verschafft. Denn wenn die Vernunft nicht die Vielheit in sich schlösse, so würde sie keine Totalität und überhaupt nicht Vernunft sein. Als Vernunft aber ist sie in sich verschieden

und die grösste Verschiedenheit ist die Entgegensetzung. sie daher überhaupt das Andere in sich hat und das A hervorbringt, so wird sie auch ein Anderes in hervorrag Sinne und kein abgeschwächtes Ganze hervorbringen. sie also das Andere in hervorragendem Sinne hervor, s sie nothwendig auch die Gegensätze hervorbringen u wird vollkommen sein nicht dadurch allein, dass sie schiede, sondern auch dadurch, dass sie Gegensätze i selbst hervorbringt.

17. Indem nun ihr Wesen ihrem Wirken durchau spricht, wird sie innerhalb des Geschaffenen noch viel g Gegensätze hervorbringen, je mehr sie selbst räumlic einandertritt; und noch weniger als ihr Begriff ist die s fällige Welt eins, so dass ihr in höherem Grade die V und der Gegensatz innewohnt, sowie dem Einzelwesen in rem Grade der Wille zum Leben und das Streben nac einigung. Häufig aber vernichtet dies Streben und diese den geliebten Gegenstand um das eigene Interesse zu digen, falls er nämlich der Vernichtung fähig ist, u Streben des Theils zum Ganzen zieht was es vermag a selben heran. Und so ist denn das Verhältniss zwischen und Bösem, wie wenn jemand auf Grund derselben Kuns Tanz aus entgegengesetzten Theilen aufführt. Von seinem werden wir den einen Theil als gut, den andern als s bezeichnen, aber zugeben, dass er in dieser Verbindung ist. Doch dann giebt es keine Schlechten mehr, wir einwenden. Indessen dadurch wird nicht aufgehoben, Schlechte giebt, sondern nur, dass sie nicht schlecht a sind. Man könnte daraus vielleicht Verzeihung für die herleiten, wenn nicht auch das Gewähren und Verweige Verzeihung durch die Vernunft bedingt wäre; und in de erlaubt es die Vernunft nicht, selbst gegen solche Me Verzeihung zu üben. Sondern wenn den einen Theil de gute Menschen, den andern schlechte, die schlechten ab grössern Theil derselben ausmachen, so ist es wie in de men, wo der Dichter den einen Theil [den Text der für die Schauspieler anordnet, den andern aber [das zum Spielen] bereits vorfindet. Denn er macht nicht den ersten, zweiten, dritten Schauspieler, sondern e einem jeden die für ihn passenden Reden und hat ihm den Platz angewiesen, an den er sich zu verfügen h giebt es auch für den Guten wie für den Schlechten, fü einen ihm gebührenden Platz. Beide gehen also ihrer

und ihrer Vernunft [ihrem Charakter] gemäss an den betreffenden, für sie passenden Ort, und jeder behauptet den, welchen er sich wählt. Dann redet und vollbringt der eine gottlose Reden und Thaten, der andere entgegengesetzte; es haben ja auch vor dem Drama die Schauspieler ihre Individualität, die sie in dasselbe hineintragen. In den menschlichen Dramen giebt nun der Dichter die Worte, die Schauspieler aber haben von sich und aus sich ein jeder die gute und schlechte Art des Spiels — denn ihre Aufgabe reicht weiter als bloss die Worte des Dichters aufzusagen; in dem wahrhafteren Gedicht dagegen, dessen einzelne Theile Menschen mit poetischer Anlage nachahmen, ist die Seele die Darstellerin, was sie aber darstellt empfing sie vom Dichter. Wie die Schauspieler hier ihre Masken, ihre Kleidung, ihre Prachtgewänder und ihre Lumpen empfangen, so empfängt auch die Seele ihre Schicksale, keineswegs willkürlich, sondern auch diese entsprechen ihrem Charakter. Und indem sie dieselben sich anpasst, consonirt sie und ordnet sie sich in das Drama und in die gesammte Vernunft. Dann recitirt sie ihre Thaten und was eine Seele ihrem Charakter gemäss sonst zu thun vermag, wie eine Art Gesang. Und wie nun die Stimme und die an sich schöne oder hässliche Gestalt des Schauspielers entweder, wie zu erwarten steht, die Schönheit der Dichtung erhöht oder, wenn er mit der ihm eigenen Schlechtigkeit der Stimme an das Drama herantritt, dasselbe zwar nicht anders macht als es ist, wohl aber sich selbst als Stümper erweist, der Dichter des Dramas aber in Erfüllung der Pflicht eines guten Richters ihn mit verdienter Rüge entlässt, während er den guten Schauspieler zu grösseren Ehren führt und ihn womöglich zu schöneren Dramen verwendet, den andern dagegen zu schlechteren, wenn er solche hat: auf diese Weise kommt auch die Seele in die Gesammtdichtung der Schöpfung hinein, übernimmt eine Rolle im Drama, bringt zur Darstellung die ihr innewohnende gute oder schlechte Anlage mit, wird bei ihrem Auftreten unter die Schauspieler eingereiht, bekommt alles andere ohne Rücksicht auf ihre Person und ihre Leistungen und trägt dann Ehre oder Strafe davon. Es haben aber diese Schauspieler insofern etwas voraus als sie auf einem grössern Schauplatz als dem einer Bühne ihre Rolle darstellen und der Schöpfer ihnen dies All zur Verfügung stellt, als sie ferner grössere Freiheit haben über viele Arten von Oertern zu gehen, sie die da Ehre und Schande festsetzen dadurch dass sie sich selbst mit an der Ehre und Schande betheiligen, indem jeder Ort zu

ihrem Charakter passt. Daher treten sie mit der Vernunft des Alls in Einklang, indem sich jeder einzelne, wie es Recht ist, den Theilen anpasst, die ihn aufnehmen sollen, gleichwie die einzelne Saite an dem ihr gebührenden und zukommenden Platz nach Maassgabe der Klangverhältnisse aufgezogen wird, je nachdem sie dazu Vermögen hat. Denn auch im Weltall ist die gebührende Schönheit vorhanden, wenn jeder an seinen Platz gestellt ist, wenn er also einen widrigen Ton im Dunkel und im Tartarus von sich giebt, denn hier ist gerade ein solcher Ton schön. Und so ist das Ganze schön, nicht wenn jeder ein Stein ist, sondern wenn er seinen ihm eigenen Ton mitbringt und beiträgt zu der einen Harmonie, indem er gleichfalls sein Leben ertönen lässt, wiewohl ein geringeres, schlechteres und unvollkommeneres. Ist ja doch auf der Syrinx nicht bloss e i n Ton vorhanden, sondern auch ein geringerer und schwacher trägt zur Harmonie der ganzen Syrinx bei, weil die Harmonie in ungleiche Theile getheilt ist und weil alle Töne ungleich sind, doch aber in ihrer Gesammtheit den einen vollkommenen Ton geben. Dem entsprechend ist auch die ganze Vernunft e i n e, sie ist aber nicht in gleiche Theile getheilt. Daher giebt es auch verschiedene Oerter im Weltall, bessere und schlechtere, und ungleiche Seelen fügen sich ein in die ungleichen Oerter, und so kommt es, dass auch hier die Oerter ungleich und die Seelen nicht dieselben sind, sondern dass sie ungleich sind mit ungleichen Charakteren, entsprechend den Ungleichheiten an der Syrinx oder einem andern Instrumente und an gegenseitig verschiedenen Oertern wohnen, an jedem Orte aber ihren eigenthümlichen Ton im Einklang mit den Oertern und dem Ganzen ertönen lassen. Was für sie schlecht ist, wird für das Ganze zum Schönen gehören, was ihnen widernatürlich, für das Ganze naturgemäss sein, nichts desto weniger aber ihr Ton ein geringerer Ton bleiben. Indessen mit ihrem so beschaffenen Ton macht sie das Ganze nicht schlechter, ebensowenig als ein schlechter Scharfrichter eine gut verwaltete Stadt schlechter macht, um uns eines andern Bildes zu bedienen. Denn auch dessen bedarf es in der Stadt, und so ist auch dieser wohl an seinem Platze.

18. Schlechter und besser sind die Seelen theils aus andern Ursachen, theils weil sie gleichsam von Anfang an nicht gut sind; denn der Vernunft entsprechend sind auch sie durch die Vernunft ungleiche Theile, nachdem sie einmal sich gesondert haben. Man muss aber auch die zweite und dritte Stufe [der Seelen] in Erwägung ziehen und bedenken, dass

eine Seele nicht immer mit denselben Theilen thätig ist. Auch hier können wir uns wieder eines Gleichnisses bedienen — der Gegenstand unserer Untersuchung verlangt viel zu seiner Verdeutlichung — etwa in folgender Weise. Vielleicht darf man garnicht solche Schauspieler einführen, welche etwas anderes sagen werden als die Worte des Dichters, welche selbst das Fehlende ergänzen, als ob das Drama an sich unvollständig wäre und als ob der Dichter mittendurch leere Stellen gelassen hätte, gleichsam in der Voraussetzung, die Schauspieler würden nicht Schauspieler sein sondern ein Theil des Dichters, und als ob er ihre Worte im voraus wüsste, um so im Stande zu sein das Uebrige in ununterbrochenem Zusammenhange damit zu verbinden. Denn der Zusammenhang im Weltall und die Folgen der bösen Thaten sind Begriffe und der Vernunft entsprechend. Aus einem Ehebruch z. B. und der gewaltsamen Entführung einer Kriegsgefangenen gehen naturgemäss Kinder hervor und vielleicht bessere Männer, und andere bessere Städte treten an die Stelle der von schlechten Menschen zerstörten. Wenn nun die Einführung von Seelen, von solchen nämlich, die [aus eigenem Antriebe] theils das Schlechte theils das Gute thun werden, ungereimt ist — denn wir werden die Vernunft auch des Guten berauben, wenn wir ihr das Schlechte nehmen — was hindert uns auch die Handlungen der Schauspieler zu Theilen zu machen, wie dort des Dramas so hier der im Weltall herrschenden Vernunft, und hier auch dem Guten wie dessen Gegentheil seinen Platz anzuweisen, so dass es dergestalt von der Vernunft selbst auf jeden Schauspieler übergeht, um so mehr je vollendeter dieses Drama ist und alles von der Vernunft ausgeht. — Allein welchen Zweck hat es, das Böse zu thun? Auch die göttlicheren Seelen sind nichts mehr im Weltall, sondern alle sind Theile der Vernunft; und entweder sind alle Begriffe Seelen, oder weshalb sollen die einen Seelen, die andern bloss Begriffe sein, wenn das Ganze gewissermaassen Seele ist?

DRITTES BUCH.

Von der Vorsehung.

II.

1. Was hat man nun hiervon zu halten? Nun, die Gesammtvernunft umfasst das Schlechte wie das Gute, beides sind

Theile derselben. Die Gesammtvernunft bringt dasselbe nic hervor, aber sie ist in ihrer Gesammtheit mit ihm. Denn d Begriffe sind Thätigkeit einer Gesammtseele, die Theile ab Thätigkeit ihrer Theile. Wenn nun eine Gesammtseele ve schiedene Theile hat, so haben es analog auch die Begrif folglich auch deren Werke als äusserste Erzeugnisse. Es steh aber die Seelen mit einander und mit ihren Werken in Ei klang und zwar so, dass selbst aus ihren Gegensätzen ein Ei hervorgeht. Denn von einem Einen geht alles aus wie es einem Einen zusammenkommt durch Naturnothwendigkeit, dass auch wenn Verschiedenes hervorwächst und Entgegeng setztes wird, es dennoch, da es von Einem herstammt, einer Ordnung zusammengefasst wird. Denn wie die ei zelnen Thiere z. B. die Pferde eine Gattung bilden, au wenn sie sich bekämpfen und einander beissen, es einand zuvorthun und gegenseitig in Zorn gerathen, wie in gleich Weise die andern Gattungen eine Einheit bilden: so muss m dasselbe auch im Betreff der Menschen annehmen. Dann mu man wieder alle diese Arten zu einer Gattung lebender Wes zusammenfassen, ebenso die Nicht-Thiere zu Arten, die Art zur Gattungseinheit Nicht-Thier. Will man weiter gehen, befasst man beides unter das Sein, dann unter das was d Sein verleiht. Von hier aus kann man auf analytischem We wieder abwärts steigen und sehen, wie das Eine sich zerstre indem es sich über alles erstreckt und alles in eine Ordnu zusammenfasst, so dass also das Eine ein in sich vielfach g gliederter Organismus ist, in welchem jeder Theil verrich was seiner Natur gemäss ist, dabei indessen gleichwohl Zusammenhang mit dem Ganzen steht: so brennt das Feu verrichtet das Pferd was ihm zukommt; die Menschen th je nach ihrer Anlage das ihrige und zwar verschiedene v schiedenes. Und aus ihren Anlagen und ihren Thaten ergi sich ein glückliches oder unglückliches Leben.

2. Die Zufälle entscheiden nicht über das Glück des Lebe auch sie vielmehr stehen im Einklang mit höhern Princip und sind bei ihrem Eintreten Glieder in der allgemeinen V kettung der Dinge. Diese Verkettung aller Dinge aber g aus von dem leitenden Princip, die nach beiden Seiten s neigenden Dinge wirken ihrer Natur gemäss dazu mit, wie Feldzügen der Feldherr an der Spitze steht, die Soldaten Uebereinstimmung mit ihm handeln. Es wurde aber das Wel durch eine gleichsam strategische Vorsehung geordnet, wel die Thaten und Leiden und alle Erfordernisse in Betracht z

Speise und Trank, alle Waffen und Kriegswerkzeuge und was sonst von den gegenseitigen Beziehungen dieser Dinge im voraus erwogen wird, damit für die Möglichkeit gut angelegter Resultate gesorgt sei, und es ist alles in einer sinnreichen Weise vom Feldherrn ausgegangen, obgleich das, was die Gegner thun wollten, sich ausserhalb seines Bereiches befand und es nicht in seiner Macht stand über jenes Lager zu befehligen. Wenn es aber der grosse Führer ist, unter dem alles steht, was könnte da ungeordnet sein, was sich dem wohlgefügten Zusammenhang entziehen?

3. Denn wenn es auch in meiner Macht steht mich für dieses oder jenes zu entscheiden, so ist es doch der Wahl nach mit in der allgemeinen Ordnung befasst; denn dein Wesen ist kein Zwischenfall für das Ganze, sondern du bist mit deiner besondern Beschaffenheit mitgezählt. Aber woher diese besondere Beschaffenheit? Zwei Punkte sind es, wonach bei dieser Untersuchung gefragt wird: erstens, ob man auf den Schöpfer, wenn es einen solchen giebt, die Ursache der besondern ethischen Beschaffenheit des einzelnen zurückführen muss oder auf das Geschöpf selbst, oder ob man überhaupt keine Ursache davon zu suchen hat, wie man ja auch beim Entstehen der Pflanzen nicht nach der Ursache fragt, weshalb sie keine Empfindung haben, oder bei den andern lebenden Wesen, warum sie keine Menschen sind. Das wäre ebenso wie die Frage, weshalb die Menschen nicht dasselbe sind wie die Götter. Denn wenn man vernünftigerweise hier weder die Geschöpfe noch den Schöpfer beschuldigt, wie sollte man bei den Menschen dazu kommen sich zu beklagen, dass sie nichts besseres sind als dieses? Will man es deshalb thun, weil dies schöner sein könnte, wenn von dem Betreffenden selbst aus eine Verbesserung hinzugefügt werden konnte, so ist der Mensch selbst daran schuld, der es nicht gethan hat. Meint man diese Verbesserung durch eigene Thätigkeit nicht, sondern dass von ausserhalb etwas hätte hinzukommen sollen von Seiten des Schöpfers, so ist es unverständig mehr zu verlangen als gegeben ist, gerade so unverständig wie man das auch bei den andern Thieren und den Pflanzen thun wollte. Denn man darf nicht fragen, ob etwas geringer ist als ein anderes, sondern ob es so wie es ist sich selber genügt; denn es durfte nicht alles gleich sein. Ist aber diese Ungleichheit etwa aus einem Abmessen der Vernunft hervorgegangen in der Absicht, dass nicht alles gleich sein sollte? Keineswegs, sondern so musste es naturgemäss werden. Denn diese Vernunft folgt

einer andern Seele und diese Seele folgt dem Geiste, der Geist ist aber nicht eins von diesen sondern alles. Alles aber ist Vielheit. In einer Vielheit aber, die nicht Identität ist, musste es ein Erstes, Zweites u. s. f. und zwar dem Werth nach geben. Demgemäss sind die entstandenen lebenden Wesen nicht bloss Seelen sondern Verringerungen von Seelen, indem sie gleichsam schon abgeschwächt hervorgehen. Denn der Begriff des lebenden Wesens, obwohl ein beseelter, ist eine andere Seele, nicht jene, von welcher der Begriff ausgeht, und dieser Gesammtbegriff selbst wird geringer, da er der Materie zustrebt, und sein Erzeugniss ist mangelhafter. Sieh nur, wie weit das Gewordene sich entfernt hat, und dennoch ist es ein Wunder. Wenn aber das Gewordene so beschaffen ist, so ist deshalb nicht auch das über ihm Liegende so beschaffen. Denn es ist besser als alles Gewordene, es ist frei von Schuld, und man muss vielmehr bewundern, dass es etwas von sich abgegeben hat und dass seine Spuren derartige sind. Wenn es aber noch mehr gegeben hat als die Dinge aufzunehmen vermögen, so muss man das noch mehr anerkennen. Deshalb wird wohl die Schuld auf das Gewordene zurückfallen, die Vorsehung aber darüber erhaben sein.

4. Denn wenn der Mensch einfach wäre — einfach in dem Sinne, dass er allein das wäre als was er geschaffen ist, und danach in seinem Thun und Leiden bedingt wäre — so würde bei ihm so wenig Grund zum Tadeln vorhanden sein wie bei den andern lebenden Wesen. Nun aber ist nur der schlechte Mensch ein Gegenstand des Tadels und das wohl mit Recht. Denn er ist nicht bloss das als was er geschaffen ist, sondern er hat ein anderes freies Princip, das aber nicht ausserhalb der Vorsehung und der Gesammtvernunft steht. Denn jenes hängt nicht von diesem ab, sondern es strahlt das Bessere über das Schlechtere sein Licht aus, und darin besteht die vollendete Vorsehung. Und die Vernunft ist einerseits schaffende Vernunft, andererseits verbindet sie das Bessere mit dem Gewordenen; und jenes ist die obere Vorsehung, die andere geht von der oberen aus, die zweite mit jener verbundene Vernunft, und es entsteht aus beiden jegliche Verflechtung und die Gesammtvorsehung. Die Menschen also haben ein anderes Princip, nicht alle aber bedienen sich alles dessen was sie haben, sondern die einen des einen, die andern des andern oder vielmehr der andern, nämlich der schlechten Principien. Es sind auch jene vorhanden, zwar ohne auf sie thätig einzuwirken, doch aber auch ihrerseits nicht unthätig; denn jedes

thut was ihm zukommt. Aber weshalb, wird man sagen, wirken sie auf diese nicht thätig ein, wenn sie zugegen sind? Oder sind sie nicht zugegen? Sie sind allerdings zugegen, behaupten wir, und nichts ist ohne sie; doch vielleicht für diejenigen nicht, in denen sie nicht auf sie einwirken, Weshalb aber wirken sie nicht auf alle ein, wenn auch sie Theile von ihnen sind? Ich meine nämlich das in Rede stehende Princip. Bei den andern lebenden Wesen nämlich ist es garnicht das Princip derselben, und von den Menschen auch nicht bei allen. So ist also wohl nicht bei allen nicht dieses Princip allein wirksam? Aber warum nicht dieses allein? Bei denjenigen, bei denen es allein vorhanden, ist auch das Leben ein ihm entsprechendes, das andere soweit es nothwendig ist. Mag nun unser Bestand ein derartiger sein, dass er gleichsam in das Trübe mündet, oder mögen die Begierden herrschen, dennoch muss man sagen, dass in dem Substrat die Ursache liege. Zuerst wird es scheinen, als liege sie nicht sowohl im Begriff als vielmehr in der Materie, als sei die Materie, nicht der Begriff das Herrschende, dann das Substrat wie es gebildet ist. Es ist aber vielmehr das Substrat für das Princip die Vernunft und das was aus der Vernunft und der Vernunft gemäss ist; folglich wird nicht die Materie das Herrschende sein, dann die Bildung. Und das so und so bestimmte Sein kann man auf das frühere Leben zurückführen, indem als Folge des Früheren die Vernunft gleichsam dunkel wird im Vergleich zu der früheren: wenn die Seele schwächer geworden ist, wird sie späterhin auch schwächeres ausstrahlen. Auch muss gesagt werden, dass die Vernunft in sich selbst wieder den Begriff der Materie hat, welche sie für sich hervorbringen wird, indem sie die Materie nach sich gestaltet oder in Uebereinstimmung mit sich selbst vorfindet. Der Begriff des Ochsen findet sich eben nur an der Materie des Ochsen. Daher auch Plato sagt, die Seele werde in die andern Thiere hineingebracht, nachdem die Seele gleichsam eine andere geworden und der Begriff sich verändert hat, um Seele eines Ochsen zu werden, während sie zuvor Mensch war. Hier tritt also mit Recht der schlechtere ein. Aber weshalb ist er von Anfang an der schlechtere geworden, wie kam es, dass er fehlging? Es ist schon oft gesagt worden, dass nicht alles Erstes ist, sondern dass das Zweite und Dritte eine geringere Natur hat als das vor ihm, und dass eine kleine Neigung genügt um das Rechte zu überschreiten. Auch ist die Verbindung des einen mit dem andern wie eine Art Vermischung, indem ein anderes Drittes aus beiden wird, doch

wird es nicht an seinem Bestand gekürzt, sondern das Geringere wurde von Anfang an geringer und was wurde ist seiner Natur nach geringer, und wenn es die Folgen dieses Umstandes erduldet, so erduldet es was ihm gebührt. Auch muss man bei der Betrachtung auf das frühere Leben zurückgehen, denn von dort hängt das weitere ab.

5. Es findet also die Vorsehung statt, indem sie von Anfang bis zu Ende von oben herabsteigt, nicht in numerischer Gleichheit sondern nach bestimmten Verhältnissen, an verschiedenen Orten verschieden, wie bei einem Thiere, dessen Theile vom ersten bis zum letzten in durchgehendem Zusammenhange mit einander stehen, jeder Theil seine eigenthümliche Verrichtung hat, der bessere die bessere Wirksamkeit, ein anderer schon eine geringere, indem er gleichfalls thätig das erduldet, was ihm zu erdulden eigenthümlich ist, theils an sich theils in Verbindung mit den übrigen. Und wenn nun dem entsprechend eine Einwirkung auf sie stattfindet, so geben diejenigen, die eines Tones fähig sind, einen solchen von sich, die andern erdulden sie schweigend und bewegen sich ihr gemäss, und aus allen Tönen und Leiden und Handlungen kommt gleichsam eine, ein Leben und Dasein des Thiers zu Stande. Denn die Theile sind verschieden und haben ihre verschiedene Verrichtung: etwas anderes thun die Füsse, etwas anderes die Augen, etwas anderes das Denken, etwas anderes endlich der Geist. Eins aber und eine Vorsehung geht aus allem hervor; das Schicksal geht vom Geringeren aus, das Obere ist ausschliesslich Vorsehung. Denn in der intelligiblen Welt ist alles Vernunft und über die Vernunft, Geist nämlich und reine Seele. Demnächst ist das, was von dort ausgeht, Vorsehung soweit es in der reinen Seele sich befindet und von hier aus in die lebenden Wesen übergeht. Die Vernunft geht aber in sie über in ungleiche Theile getheilt, daher sie auch ungleiches hervorbringt, wie in jedem einzelnen lebenden Wesen. Daran schliessen sich dann entsprechende Thaten im Einklang mit der Vorsehung, wenn jemand den Göttern angenehmes thut; denn die Vernunft der Vorsehung war der Gottheit befreundet. Auch solche Thaten werden mit eingereiht, sie sind aber nicht durch die Vorsehung bewirkt, sondern indem das, was geschieht, entweder von den Menschen oder irgend einem Thiere oder einem unbeseelten Gegenstande ausgeht, so wird es, falls sich im weitern etwas gutes daraus ergiebt, wieder von der Vorsehung mit aufgenommen, so dass überall die Tugend die Oberhand gewinnt durch Aenderung

und Verbesserung des Verfehlten. Es geht hier ähnlich zu wie bei einem Körper, welchem Gesundheit gemäss der Vorsehung des Organismus verliehen ist: wenn da ein Schnitt oder überhaupt eine Verwundung stattgefunden hat, so verbindet und vereinigt der im Organismus waltende Begriff den kranken Theil wieder mit dem Ganzen und heilt ihn und stellt ihn wieder her. Die Uebel sind also Folgen, aber aus Nothwendigkeit. Denn sie gehen von uns aus nach Ursachen, zu denen wir nicht von der Vorsehung genöthigt sind, sondern aus Ursachen, die wir selbst mit den Werken der Vorsehung und den von der Vorsehung ausgehenden Werken verknüpfen, deren Folgen wir aber nicht nach der Absicht jener zusammenreihen können sondern nach der Absicht der handelnden Personen oder irgend eines andern Wesens im All, das auch nicht der Vorsehung gemäss gehandelt oder in uns irgend eine Affection hervorgebracht hat. Denn derselbe Gegenstand bringt nicht auf jeden andern, an den er herantritt, dieselbe Wirkung hervor sondern verschiedene Wirkungen auf verschiedene Gegenstände. So brachte auch die Schönheit der Helena eine andere Wirkung auf Paris, eine andere auf Idomeneus hervor. Ebenso ist die Wirkung verschieden, wenn ein Zügelloser mit einem Zügellosen, ein Schöner mit einem Schönen, desgleichen wenn ein Schöner, der sich zu beherrschen weiss, mit einem eben solchen oder mit einem Zügellosen zusammenkommt. Das nämlich was von einem Zügellosen gethan wird, ist weder von der Vorsehung noch der Vorsehung gemäss gethan; die That des Vernünftigen, der sich zu beherrschen weiss, ist zwar nicht von der Vorsehung, weil von ihm gethan, aber der Vorsehung gemäss. Denn sie steht in Uebereinstimmung mit der Vernunft, wie etwa jemand, der etwas nach den Regeln der Gesundheitslehre thut, es zwar selbst aber doch in Uebereinstimmung mit der Vernunft des Arztes thut. Denn diese Lehre über Heilbringendes und Schädliches hat ihm ja auch der Arzt auf Grund seiner Kunst ertheilt. Thut aber jemand etwas Gesundheitswidriges, so thut er dies selbst, aber gegen die Vorsehung des Arztes.

6. Woher kommt es nun, dass die Seher auch das Schlechtere voraussagen, dass sie bei ihrer Betrachtung des Welt-Umschwungs zu ihren übrigen Weissagungen auch dies voraussagen? Offenbar weil alle Gegensätze mit einander verflochten sind z. B. die Gestalt und die Materie, weil also was z. B. bei einem zusammengesetzten Thier die Form und den Begriff betrachtet, auch das Geformte betrachtet. Denn er betrachtet

nicht in gleicher Weise das intelligible und das zusammengesetzte Thier, sondern den Begriff des Thiers, der im Zusammengesetzten das Schlechtere gestaltet. Da nun das All ein lebendiger Organismus ist, so betrachtet derjenige, der das in ihm Werdende betrachtet, zugleich auch das, woraus es ist, und die in ihm waltende Vorsehung. Sie erstreckt sich aber auch auf alle Ereignisse d. h. auf alle lebenden Wesen, auf ihre Thaten und Zustände, ein Gemisch aus Vernunft und Nothwendigkeit. Nun betrachtet der Seher das Gemischte und fortwährend sich Mischende und vermag nicht selbst zu unterscheiden die Vorsehung und davon gesondert das der Vorsehung Gemässe, noch andererseits das Substrat, wie viel es von sich aus zu dem giebt was entsteht. Aber es ist auch nicht Sache eines wenngleich weisen und göttlichen Mannes dies zu thun, einem Gott vielmehr, möchte man sagen, kommt dieses Ehrenamt zu. Es ist auch nicht Sache des Sehers das Warum zu sagen, sondern nur das Was, und seine Kunst ist ein Lesen natürlicher Buchstaben, die eine Ordnung offenbaren und nie zum Ungeordneten sich neigen, indem vielmehr der Umschwung bezeugt und ans Licht bringt, wie beschaffen das Einzelne sein und was ihm widerfahren wird, noch bevor es an ihnen selbst ersichtlich ist. Denn dieses steht zu jenem und umgekehrt jenes zu diesem in Beziehung, indem beides zugleich zum Bestand und zur Ewigkeit der Welt beiträgt, dem Betrachter aber durch Analogie das Uebrige andeutet. Denn auch die andern Zweige der Wahrsagekunst beruhen auf Analogie. Denn es brauchten zwar nicht alle Dinge von einander abhängig zu sein, wohl aber mussten sie eine gewisse Aehnlichkeit unter einander haben. Und das bedeutet wohl jener Ausspruch, dass die Analogie das All zusammenhält. Die Analogie besteht aber ungefähr darin, dass sich das Schlechtere zum Schlechteren verhält wie das Bessere zum Besseren, etwa wie Auge zu Auge so Fuss zu Fuss und, wenn man will, wie Tugend zur Gerechtigkeit so Schlechtigkeit zur Ungerechtigkeit. Ist aber Analogie vorhanden im All, so ist auch das Vorhersagen möglich. Und wenn jenes auf dieses einen Einfluss ausübt, so übt es einen solchen aus wie in jedem Organismus die einzelnen Theile auf einander, nicht so, dass der eine den andern erzeugt, denn sie werden zusammen erzeugt, sondern je nach seiner Beschaffenheit erleidet ein jeder das seiner Natur Zuträgliche und weil dieses so beschaffen ist, so ist auch das so Beschaffene dieses, und demnach erweist sich die Vernunft als eine.

7. Und weil das Bessere ist, so ist auch das Schlechtere. enn wie soll es in einem vielgestaltigen Dinge etwas Schlechres geben, wenn es nichts Besseres giebt, oder wie das Bessere, enn es nichts Schlechteres giebt? Man darf also nicht das essere im Schlechteren tadeln, sondern muss es dem Besseren ank wissen, dass es von sich dem Schlechteren etwas mitetheilt hat. Ueberhaupt heben diejenigen, welche das Schlechere im All aufheben wollen, die Vorsehung selber auf. Denn orauf soll sie sich erstrecken? Doch nicht auf sich selbst nd das Bessere? Geschieht es doch auch mit Bezug auf das Untere, wenn wir von einer obern Vorsehung sprechen. Denn alles in Eins' das ist das Princip, worin alles zugleich und lles das Ganze ist. Aus ihm geht nun das Einzelne hervor, weil es selbst in sich bleibt, wie aus einer Wurzel, die ruhig n sich selbst bleibt. Die hervorgehenden Dinge aber haben ich wie Blüthen zu einer getheilten Menge entfaltet, von denen edes einzelne ein Bild von jenem an sich trägt, und das eine urde hier bereits in dem, das andere in jenem, das eine lieb der Wurzel nahe, das andere dehnte sich in die Ferne us und spaltete sich bis zu Zweigen, Wipfeln, Früchten, lättern; das eine blieb ewig, das andere wurde ewig, die rüchte und die Blätter und das ewig Werdende hatte die egriffe des Höhern in sich, als ob es kleine Bäume sein wollten, und wenn sie erzeugten bevor sie zu Grunde gingen, rzeugten sie nur das Nahe. Die leeren Zwischenräume aber üllen sich gleichsam mit den Zweigen an, die auch wieder us der Wurzel jedoch in anderer Weise gewachsen sind; von hnen gehen gleichfalls auf die Spitzen der Zweige Einwirungen aus, so dass man glauben sollte, die Einwirkung ginge llein von der Nähe aus. Aber diese Einwirkung war selbst wieder von Anfang an theils durch eine andere Einwirkung edingt, theils übte sie eine solche aus, und der Anfang war elbst wieder abhängig. Denn die auf einander stattfindenden Einwirkungen sind verschieden, da sie von entfernten Punken ausgehen; im Grunde freilich gehen sie von ein und demelben aus, wie wenn Brüder auf einander einwirken, die hnlich sind, weil sie von denselben Erzeugern abstammen.

VIERTES BUCH.

Ueber den Dämon, der uns zu Theil geworden ist.

1. Die andern Principien lassen ihre Daseinsformen hervortreten während sie selbst unbewegt bleiben, von der Seele aber sagten wir, dass sie unter eigener Bewegung das sensitive und vegetative Vermögen in seiner Daseinsform hervorbringe und sich bis zu den Pflanzen erstrecke. Auch in uns hat sie als solches ihr Dasein, doch herrscht sie nicht, da sie nur ein Theil ist. In den Pflanzen dagegen herrscht sie, gleichsam allein geblieben. Diese [vegetative] Seele nun erzeugt nichts weiter, denn nach ihr folgt kein Leben mehr, sondern das was erzeugt wird ist leblos. Wie also? Nun, wie alles was vor diesem erzeugt wurde ungestaltet erzeugt wurde, aber Gestalt gewann durch das sich Hinwenden zu demjenigen, wodurch es erzeugt war, wie zu seiner Lebensquelle: so muss auch hier das Erzeugte nicht mehr Form der Seele (denn es lebt nicht mehr) sondern vollkommene Unbestimmtheit sein. Denn wenn auch in dem Frühern die Unbestimmtheit sich vorfindet, so doch nur in der Form. Denn es ist nicht durchaus unbestimmt, sondern nur im Gegensatz zu seiner Vollendung, das jetzt Vorliegende aber [die Materie] ist durchaus unbestimmt. Vollendet jedoch wird es ein Körper, der die seinem Vermögen entsprechende Gestalt empfängt als Aufnahmeort des erzeugenden und ernährenden Princips, und allein dies ist im Körper als im Aeussersten des Untern das Aeusserste des Obern.

2. Und von dieser Seele gilt hauptsächlich der Ausspruch: 'alles was Seele ist waltet über das Unbeseelte'; von den Einzelseelen gilt er in verschiedener Weise. 'Sie durchwandert den ganzen Himmel bald in dieser bald in jener Form' d. h. entweder in der empfindenden oder denkenden oder in der bloss vegetativen Form. Denn der herrschende Theil derselben thut das ihm Zukömmliche, die andern Theile sind unthätig, denn sie sind ausserhalb. Im Menschen aber herrscht nicht das Schlechtere, sondern es ist zugleich mit vorhanden, freilich auch nicht stets das Bessere, sondern auch das Andere nimmt einen gewissen Raum ein. Deshalb [sind auch die Menschen nicht bloss denkende, sondern] auch empfindende Wesen. Sie haben ja auch Organe der Empfindung; auch erinnert vieles an ihnen an die Pflanzen, denn der Körper wächst und erzeugt. Alle Theile wirken also zusammen, nach dem

Bessern aber wird die ganze Form als Mensch bezeichnet. Wenn nun die Seele den Körper verlässt, so wird sie das was sie in überwiegendem Maasse war. Deshalb muss man zu dem Höheren seine Zuflucht nehmen, um nicht zur sensitiven Seele zu werden, indem man den Bildern der sinnlichen Wahrnehmung folgt, noch zur vegetativen, indem man dem Zeugungstriebe und der sinnlichen Begier nach Speise folgt, sondern hinan zum Intellectuellen, zum Geist, zu Gott. Diejenigen welche den Menschen bewahrt haben, werden wieder Menschen; die welche bloss in sinnlicher Empfindung gelebt haben, Thiere. War ihre sinnliche Empfindung mit Zorn gepaart, so werden sie wilde Thiere, und der hierbei stattfindende Unterschied bedingt den Unterschied dieser Thiere; war sie von Begierde begleitet, von sinnlicher Lust am Begehren, so werden sie die unmässigen und gefrässigen Thiere. Bildete aber nicht einmal die Empfindung im Verein mit diesen Trieben den Grund ihres Lebens, sondern gesellte sich Trägheit der Empfindung hinzu, so werden sie gar Pflanzen; denn dieser vegetative Theil war bei ihnen allein oder doch vorwiegend thätig, ihre Sorge war darauf gerichtet Bäume zu werden. Diejenigen welche die Musik liebten, im übrigen aber lauter waren, lässt Plato zu Singvögeln werden; die welche als Könige unvernünftig regierten, zu Adlern, wenn nicht anderweitige Schlechtigkeit ihnen anhaftet; die welche sich mit ihren Gedanken in die Lüfte versteigen und sich ohne vernünftige Einsicht stets zum Himmel erheben, zu hochfliegenden Vögeln. Wer die bürgerliche Tugend besitzt, wird Mensch; wer sie aber in ungenügendem Grade besitzt, wird ein geselliges Thier, eine Biene oder dergleichen.

3. Wer ist nun der Dämon? Derselbe wie der hier bei uns [als eine Kraft unserer Seele]. Wer der Gott? Nun, der hier ist. Denn diese wirkende Kraft führt den einzelnen, da sie ja auch hier leitendes Princip ist. Ist sie nun der Dämon, dem der lebende Mensch anheim gegeben ist? Nein, sondern das Höhere. Denn dies steht oben an ohne thätig zu sein, thätig vielmehr ist das was nach ihm kommt. Zeigt sich nun das in uns Thätige darin dass wir sinnliche Menschen sind, so ist der Dämon das Geistige; leben wir aber nach dem Geistigen, so ist der Dämon das über diesem Stehende, welcher ohne selbst thätig zu sein dem thätigen Theil seinen Platz überlässt. Nun heisst es mit Recht, dass wir unsern Dämon wählen; denn entsprechend unserm Leben wählen wir die höhere, leitende Macht. Weshalb nun führt er [der Dämon]

uns? Nun, wenn der Mensch sein Leben zurückgelegt hat, so kann er ihn nicht führen, aber vorher, während er lebte, kann er ihn führen; hat dagegen der Mensch aufgehört zu leben d. h. das seiner eigenthümlichen Thätigkeit entsprechende Leben abgelegt, so muss er einem andern die Thätigkeit überlassen. Dieser will nun führen und nachdem er die Oberhand genommen, lebt er selbst, indem er gleichfalls einen andern Dämon hat; lässt er sich aber durch die Stärke des schlechteren Charakters beschweren, so erhält jener [Dämon] seine Strafe. Dadurch gelangt auch der Schlechte zu einem schlechtern Leben, indem nämlich das in seinem Leben Wirksame ihn nach der Aehnlichkeit in ein Thierleben herabdrückt. Vermag er aber seinem obern Dämon zu folgen, so kommt er auch durch das ihm gemässe Leben nach oben, indem er den bessern Theil, zu dem er geführt wird, sich zum Vorstand wählt und danach wieder einen andern bis nach oben hin. Denn die Seele ist vieles, ja alles, das Obere wie das Untere bis hin zum Gesammtleben, und wir sind jeder einzelne eine intelligible Welt, durch die niedern Theile mit dieser Welt in Berührung, durch die obern mit der intelligiblen, und wir bleiben mit dem ganzen übrigen intelligiblen Theile oben, mit dem äussersten Ende desselben aber sind wir an das Untere gefesselt, indem wir gleichsam einen Abfluss von jenem an das Untere abgeben oder vielmehr eine Thätigkeit, ohne dass jener vermindert wird.

4. Ist dies nun immer im Körper? Nein. Denn wenn wir uns [dem Obern zu-] wenden, so wird auch dieses mit hingewendet. Und die Weltseele? Wird auch ihr Theil mit emporgehoben, wenn sie sich wendet? Nein, denn sie hat sich ihrem äussersten Theile garnicht zugewendet. Sie ist ja weder gekommen noch herabgekommen, sondern während sie unbeweglich bleibt, schliesst der Körper der Welt sich an sie an und lässt sich gleichsam von ihr bestrahlen, ohne dass er sie belästigt oder ihr Sorgen bereitet, da die Welt in sicherer Lage ruht. Wie aber? Hat denn die Welt garkeine Empfindung? 'Das Sehen hat sie nicht', sagt Plato, da sie auch keine Augen hat. Ebensowenig offenbar hat sie weder Ohren noch Nase noch Zunge. Wie aber? Hat sie gleich uns Mitempfindung an dem was in uns vorgeht? Nun, da alles in ihr in gleichmässiger Weise naturgemäss vor sich geht, so hat sie Ruhe, hat auch keine Lust. So ist denn auch das Vegetative in ihr zugegen als nicht zugegen, in gleicher Weise das Empfindungsvermögen. Doch über die Welt habe ich anders-

ɔ gehandelt; für jetzt nur soviel davon als der Gegenstand r Frage sie berührte.

5. Aber wenn die Seele dort ihren Dämon und ihr Leben ählt, wie sind wir dann noch freie Herren über irgend eine andlung? Nun, der Ausdruck 'dortige Wahl' bezeichnet in legorischer Weise den Willen und den Zustand der Seele ls einen allgemeinen und überall gültigen. Aber wenn der Ville der Seele ein freier ist und derjenige Theil in ihr der errschende ist, der in Folge des voraufgegangenen Lebens in ır die Oberhand hat, so hört der Körper auf für sie Schuld n irgendwelchem Uebel zu sein. Denn wenn der Charakter er Seele früher ist als ihr Körper, wenn sie den Charakter at, den sie sich gewählt hat, wenn sie, wie Plato sagt, 'ihren ämon nicht wechselt': so wird weder der tugendhafte noch er böse Mensch hier unten. Ist nun der Mensch etwa beies der Möglichkeit nach, während er es in Wirklichkeit wird? Vie dann, wenn der tugendhafte Charakter einen Körper erält, der schlechte umgekehrt? Nun, es vermögen wohl die harakter beider Seelen auf ihren bezüglichen Körper mehr der weniger einzuwirken, da ja auch die übrigen äussern lücksumstände nicht im Stande sind den ganzen Willen aus einer Richtung zu bringen. Und wenn nun erzählt wird, ie zuerst die Loose kommen, dann die Musterbilder der verchiedenen Lebensweisen, darauf die Glücksumstände und was uf ihnen beruht, und wie die Seelen aus dem Vorhandenen ie Lebensweisen nach ihren Charakteren wählen, so giebt er amit den Seelen eine um so grössere Freiheit das Gegebene ach ihren Charakteren zurechtzulegen. Denn dass dieser ämon nicht ganz ausserhalb ist, während er andererseits nicht anz mit uns verbunden noch in uns thätig ist, dass er unser t soweit man von der Seele spricht, nicht unser soweit wir enschen sind mit der und der Bestimmtheit das unter ihm ehende Leben führend, das bezeugen die Worte im Timäus, e nur bei dieser Auffassung frei von Widerspruch sind, nicht er wenn der Dämon anders aufgefasst wird. Die Worte [es hält] 'den Vollender dessen was einer gewählt hat' stimmen ich damit. Denn indem er den Vorsitz führt, lässt er uns eder viel tiefer in das Schlechtere hinabsteigen (sondern es blos thätig was unter ihm steht) noch über sich selbst noch gleicher Höhe emporsteigen. Denn der Mensch kann nichts deres werden als wie er ist.

6. Wer ist nun der Tugendhafte? Doch wohl derjenige, r mit dem bessern Theil der Seele thätig ist. Oder wäre er

etwa nicht tugendhaft, wenn der Dämon ihm mitwirkend
Seite stünde? Denn der Geist ist in diesem thätig. Er
also selbst ein Dämon oder einem Dämon gemäss, und Got
sein Dämon. Steigt er nun etwa auch über den Geist em
wenn das über dem Geist Befindliche für ihn sein Dämon i
Weshalb dann nicht von Anfang an? Nun, wegen der
ruhe in Folge des Geborenwerdens. Dennoch aber ist a
vor der Vernunft die Bewegung vorhanden, die von innen
nach dem ihrigen strebt. Handelt er nun durchweg tuge
haft? Nicht durchweg, da die Seele sich in einem solc
Zustand befindet, dass sie unter den und den Verhältnissen
und so beschaffen ein solches Leben und einen solchen Wi
hat. Von diesem in Rede stehenden Dämon heisst es nun, d
er uns in den Hades führt aber nicht mehr derselbe ble
wenn wir nicht wieder dasselbe wählen. Wie aber vorh
Er führt uns zum Gericht und kehrt nach der Wiedergeb
in dieselbe Gestalt zurück, die er vor der Geburt hatte. D
ist er wie von einem andern Anfang an die Zwischenzeit
zur spätern Geburt bei der gestraften Seele zugegen. D
diese führen dann kein Leben, sondern büssen ihre Strafe
Aber ferner, stehen die Seelen, welche in Thierleiber ein
gangen sind, hinter den andern zurück? Auch sie ha
einen Dämon, aber einen schlechten oder einfältigen. Und
oberen? Von den oberen befinden sich die einen im sinn
Wahrnehmbaren, die andern ausserhalb desselben. Die im si
lich Wahrnehmbaren befindlichen sind entweder in der So
oder in einem andern von den Planeten, die andern sind
der Fixsternsphäre, je nachdem die einzelne Seele hier un
geistig thätig gewesen ist. Denn man muss wissen, dass
unserer Seele nicht bloss die intelligible Welt ist, sond
auch ein mit dem der Weltseele gleichartiger Zustand.
nun auch jene auf die unbewegliche und die Planeten-Sph
nach ihren verschiedenen Kräften vertheilt ist, so darf
annehmen, dass auch unsere Kräfte jenen Kräften gleicha
sind, dass von jeder eine Thätigkeit ausgeübt wird und
die frei gewordenen Seelen dort zu einem Stern kommen,
cher mit dem Charakter und der Kraft, die in ihm thätig
lebendig war, übereinstimmt, und dass sie entweder die
zum entsprechenden Gott oder doch Dämon haben werd
oder dasjenige was über dieser Kraft befindlich ist — d
das muss näher untersucht werden: dass diejenigen also,
aus der sinnlichen Welt herausgekommen sind, die dämonis
Natur überschritten haben sowie das ganze Schicksal

Geborenwerdens und überhaupt den Aufenthalt in dieser sichtbaren Welt, so lange sie daselbst weilt, indem auch der Theil ihrer Wesenheit, der ein Gefallen hat am Werden, mit emporgetragen ist, den man mit Recht als diejenige Wesenheit bezeichnen kann, welche an den Körpern theilbar sich mit vervielfältigt und mit zertheilt mit den Körpern. Sie zertheilt sich aber nicht nach der Grösse. Denn sie ist dasselbe in allem ganz und wiederum eins, und indem sie sich so zertheilt, werden aus einem Thiere immer viele erzeugt, wie auch aus den Pflanzen; denn an den Körpern ist auch sie theilbar. In einigen Fällen, wo sie an demselben Körper bleibt, theilt sie [das Leben] mit, ähnlich wie die Natur in den Pflanzen; in andern Fällen, wo sie weggeht, theilt sie es vor ihrem Weggange mit, wie wenn in den vernichteten Pflanzen oder in den todten Thieren durch die Verwesung aus einem Körper viele erzeugt werden. Endlich [ist anzunehmen], dass auch aus dem Weltall die entsprechende Kraft hier unverändert mit wirksam ist. Wenn die Seele wieder hierher kommt, so hat sie entweder denselben oder einen andern Dämon gemäss dem Leben, welches sie sich bereiten wird. Sie beschreitet also zuerst mit diesem Dämon dieses All wie einen Kahn, dann wird sie von der Natur der Spindel ergriffen, wie Plato sie nennt, und wie in einem Schiffe auf einen Schicksalsplatz gestellt. Indem nun der Umschwung wie ein Wind den auf dem Schiffe Sitzenden oder Fahrenden umherführt, entstehen vielerlei und mancherlei Schauspiele, Veränderungen und Zufälle, wie auch auf dem Schiffe selbst theils von dem Schwanken des Schiffs theils indem sich der Reisende selbst aus eigenem Antrieb bewegt, den er durch seinen Aufenthalt auf dem Schiffe neben seiner besondern Art und Weise bekommen kann. Denn unter denselben Verhältnissen ist Bewegung, Willen und Thätigkeit keineswegs für alle dieselbe. Verschiedenen also widerfährt verschiedenes entweder aus denselben oder aus verschiedenen Zufällen, oder auch dasselbe verschiedenen, selbst wenn die Zufälle verschieden sind. Denn darin besteht das Schicksal.

FÜNFTES BUCH.

Ueber den Eros.

1. Es dürfte angemessen sein eine Betrachtung über den Eros anzustellen, ob er ein Gott oder ein Dämon oder eine

Leidenschaft [Affection] der Seele ist, oder in gewisser Hinsicht ein Gott oder Dämon, in anderer dagegen eine Leidenschaft, und von welcher Beschaffenheit er nach jeder Seite hin ist, unter Berücksichtigung der darüber herrschenden gewöhnlichen Ansichten sowie dessen was von Seiten der Philosophen darüber gesagt ist, vor allem aber was der göttliche Platon annimmt, der ja an vielen Stellen seiner Schriften mancherlei über den Eros geschrieben hat. Er gerade bezeichnet ihn nicht bloss als eine in den Seelen vorkommende Leidenschaft, sondern nennt ihn auch einen Dämon und ergeht sich im einzelnen über seine Geburt, wie und von welchen Eltern er erzeugt sei. Was nun die Leidenschaft angeht, als deren Grund wir die Liebe betrachten, so ist wohl allgemein bekannt, dass sie in Seelen stattfindet, welche ein Verlangen hegen sich einem schönen Gegenstande zu nähern, und dass dieses Verlangen theils von maassvoll besonnenen Leuten ausgeht, die mit der Schönheit selbst vertraut sind, theils in Vollführung von etwas Hässlichem auslaufen will. Eben der Ursprung dieser doppelten Liebe ist der Gegenstand einer erneuten philosophischen Betrachtung. Es dürfte nun meiner Meinung nach durchaus richtig sein, ihren Ursprung in ein vorgängiges Begehren der Seele nach der Schönheit an sich, in ein Erkennen desselben, eine Verwandtschaft mit ihm und ein unbewusstes Gefühl dieser Zugehörigkeit zu setzen. Denn das Hässliche ist ebensosehr der Natur wie der Gottheit entgegengesetzt. Die Natur schafft, indem sie auf das Schöne blickt, und sieht auf das Begrenzte, was in einer Reihe mit dem Guten liegt; das Unbegrenzte aber ist hässlich und gehört zur entgegengesetzten Reihe. Die Natur entstammt von dorther, aus dem Guten und selbstverständlich dem Schönen. Woran aber jemand sein Wohlgefallen hat und womit er verwandt ist, zu dessen Abbildern fühlt er sich auch hingezogen. Hebt man diesen Grund auf, so kann man nicht sagen, wie und aus welchen Gründen die Leidenschaft entsteht, selbst nicht einmal bei der blossen Liebe behufs fleischlicher Mischung. Denn auch diese [die sinnlich Liebenden] wollen im Schönen erzeugen. Es wäre ja verkehrt, wollte die Natur, welche Schönes schaffen will, dies in einem hässlichen Gegenstande erzeugen. Für diejenigen nun, welche den Trieb haben etwas Irdisches zu erzeugen, genügt es das irdisch Schöne zu besitzen, welches in Bildern und körperlichen Gestaltungen vorliegt, da ja für sie das Urbild nicht vorhanden ist, welches sie veranlasst diese bestimmte Person zu lieben. Diejenigen, welche von dem Irdischen aus zur Erinnerung an

das Intelligible gelangen, lieben den irdischen Gegenstand als das Bild des Intelligiblen, denen dagegen, die aus Unkenntniss dieser Leidenschaft nicht zur Erinnerung gelangen, erscheint das sinnlich Schöne als wahrhaft Schönes. Für maassvoll besonnene Menschen ist die Zuneigung zum irdisch Schönen frei von Sünde, aber der Abfall zur fleischlichen Vermischung ist Sünde. Wer eine reine Liebe zum Schönen hat, für den ist die Schönheit allein Gegenstand der Bewunderung, mag er zur Erinnerung an die intelligible Schönheit gelangt sein oder nicht; bei wem aber noch ein anderes Verlangen, nämlich das nach Unsterblichkeit hinzukommt, soweit diese im Bereiche der Sterblichen liegt, der sucht in dem Unvergänglichen und Ewigen das Schöne und verfährt naturgemäss, indem er im Schönen zeugt, und zwar zeugt er für die Fortdauer, im Schönen aber wegen seiner Verwandtschaft mit dem Schönen. Denn auch das Ewige ist verwandt mit dem Schönen und die ewige Natur ist das ursprünglich Schöne und das was von ihr ausgeht desgleichen. Was nun nicht zeugen will hat grössere Genügsamkeit am Schönen, was aber nach dem Schaffen verlangt will etwas Schönes schaffen aus einem gewissen Mangel und lässt sich am Schönen allein nicht genügen und glaubt, dass wenn es überhaupt etwas derartiges schaffen will, es nur im Schönen geschehen könne. Die aber auf verbotene, naturwidrige Weise zeugen wollen, gehen von dem naturgemässen Wege zwar aus, gerathen aber ab von diesem Wege, gleiten aus und kommen zu Falle, da sie weder das Ziel kennen, zu welchem die Liebe sie führt, noch die Art des Verlangens nach Zeugung noch die Benutzung eines schönen Bildes noch das Wesen der Schönheit an sich. Diejenigen dagegen, welche schöne Körper ohne fleischliche Vermischung zu beabsichtigen lieben, weil sie schön sind, sowie diejenigen, welche die fleischliche Liebe zu Frauen hegen, damit auch der Fortdauer ihr Recht werde, die handeln, wenn sie sich hierbei zu keiner Verirrung fortreissen lassen, beide vernünftig, indessen sind die ersteren besser. Aber auch von ihnen lassen sich die einen an der Verehrung der irdischen Schönheit genügen, während die andern, die zur Erinnerung gekommen sind, auch die intelligible Schönheit verehren, ohne dabei jedoch die irdische zu verachten als eine Art Wirkung und Widerspiel jener. Diese also huldigen dem Schönen ohne einen hässlichen Beisatz, jene aber gerathen gerade um des Schönen willen ins Hässliche, wie denn auch das Streben nach dem Guten häufig von einer Abweichung ins

Schlechte begleitet ist. Soviel von den Leidenschaften der Seele.

2. Aber hauptsächlich der Eros ist ein Gegenstand philosophischer Betrachtung, welcher für einen Gott gehalten wird nicht bloss von andern Leuten sondern auch von den Theologen und von Plato an vielen Stellen, der ihn einen Sohn der Aphrodite nennt und es als seine Aufgabe bezeichnet die Aufsicht über schöne Knaben zu führen, die Seelen auf die intelligible Schönheit zu richten oder den bereits vorhandenen Zug zu derselben zu verstärken. Auch muss hierbei dasjenige mit in Erwägung gezogen werden was im Gastmahl gesagt ist, wo es unter anderem heisst, er sei ich weiss nicht an welchem Geburtstag der Aphrodite aus der Penia und dem Poros geboren. Der Zusammenhang verlangt es wohl auch etwas über die Aphrodite zu sagen, mag nun Eros als von ihr oder mit ihr geboren bezeichnet werden. Zuerst also, wer ist Aphrodite? Dann, wie wurde aus ihr oder mit ihr der Eros geboren oder inwiefern kommen die Ausdrücke 'aus ihr und mit ihr' auf dasselbe hinaus? Wir sprechen nun von einer doppelten Aphrodite, einer himmlischen, der Tochter des Uranos, und einer andern, der Tochter des Zeus und der Dione, die sich als Vorsteherin mit den irdischen Ehen befasst; jene ist ohne Mutter und über die Ehen hinaus, da es ja auch im Himmel keine Ehen giebt. Die himmlische nun, die Tochter des Kronos d. h. der Intelligenz, muss die göttlichste Seele sein, welche unmittelbar aus der reinen Intelligenz rein hervorging und oben blieb, so dass sie in das Irdische eingehen weder will noch kann, weil ihre Natur es ihr unmöglich macht zu dem Untern herabzusteigen, als einer gesonderten Daseinsform und einer Wesenheit, die keinen Antheil an der Materie hat. Dies wird bildlich eben dadurch angedeutet dass es von ihr heisst, sie habe keine Mutter. Man kann sie mit Recht als einen Gott, nicht als einen Dämon bezeichnen, da sie unvermischt ist und rein und ruhig in sich bleibt. Denn was unmittelbar aus der Intelligenz hervorgeht, ist selbst rein, da es an sich durch die Nähe der Intelligenz stark ist, da ja auch ihr beharrliches Begehren auf das gerichtet ist wodurch sie erzeugt wurde, was ausreichend ist sie oben zu erhalten. Daher kann sie auch nicht herabfallen als an die Intelligenz gebundene Seele, in noch viel höherem Grade als die Sonne das von ihr ausgehende, sie umleuchtende Licht festhält, das von ihr ausgehend an sie gebunden ist. Indem sie nun dem Kronos oder wenn man will dem Vater des Kronos, dem Uranos, nach-

folgt, ist ihre Thätigkeit auf ihn gerichtet, sie ist ihm zugethan und erzeugt in ihrer Liebe den Eros und blickt vereint mit diesem auf ihn, ihre Thätigkeit brachte eine Daseinsform und eine Wesenheit hervor und beide blicken dorthin, sowohl die Mutter, als der schöne Eros, ihr Sohn, eine Daseinsform, die stets auf etwas anderes Schönes gerichtet ist und die ihr Sein gleichsam in dieser Vermittelung zwischen dem Sehnenden und Ersehnten hat, das Auge des Sehnenden, welches dem Liebenden durch sich das Sehen des Ersehnten verleiht, aber selbst vorausläuft und bevor es jenem die Kraft verleiht durch ein Werkzeug zu sehen, sich selbst mit dem Anblick erfüllt indem es früher, aber nicht auf gleiche Weise sieht, dadurch dass es jenem den Gegenstand des Sehens festhält, selbst aber den Anblick des Schönen geniesst, der an ihm vorübereilt.

3. Dass aber der Eros eine Daseinsform ist und Wesenheit aus Wesenheit, zwar geringer als diejenige, welche ihn erschaffen hat, aber doch seiend: das darf man nicht bezweifeln. Denn jene Seele war Wesenheit, hervorgegangen aus der Thätigkeit der vor ihr befindlichen, lebend und zur Wesenheit des Seienden gehörig und nach jenem blickend, was erste Wesenheit war, und zwar mit Ungestüm blickend. Dies war für sie der erste Gegenstand des Sehens, sie sah nach ihm wie nach einem Gut für sie, sie freute sich beim Sehen, und der Gegenstand des Sehens war von der Art, dass der Sehende dies Anschauen zu seiner eigentlichen Aufgabe machte, dass sie durch die Freude gleichsam und durch die auf dasselbe gerichtete Spannung und den Ungestüm ihres Schauens etwas ihrer selbst und des gesehenen Gegenstandes würdiges aus sich hervorbrachte. Aus dieser angespannten Thätigkeit um das Gesehene und dem was von dem Gesehenen gleichsam abfloss entstand ein gefülltes Auge, gleichsam ein Sehen mit einem Bilde, der Eros, der vielleicht auch daher recht eigentlich seinen Namen erhielt, weil er aus dem Sehen seine Daseinsform hat. Die Leidenschaft mag dann von ihm ihre Benennung als Liebe haben, wenn anders Wesenheit früher ist als Nicht-Wesenheit. Jedoch wird die Leidenschaft nur als Lieben bezeichnet, wenn sie sich selbst auf einen bestimmten Gegenstand richtet, aber schlechthin dürfte sie kaum Liebe genannt werden. Dies wäre also die Beschaffenheit des Eros der obern Seele, der gleichfalls nach oben sieht als ihr Gefährte, als aus und von ihr geboren, der sich am Anblick der Götter genügen lässt. Wenn wir nun jene Seele als gesondert bezeichneten, welche ur-

sprünglich den Himmel erleuchtet, so werden wir auch diesen Eros als gesondert annehmen, wiewohl wir vorzugsweise die Seele als eine himmlische bezeichneten; denn wir sagen ja auch von unserm besten Theil, er sei in uns, und betrachten ihn gleichwohl als gesondert: nur dass wir ihm dort seinen Platz anweisen, wo die reine Seele ist. Da es nun aber auch eine Seele dieses Weltalls geben musste, so trat mit dieser auch der andere Eros ins Dasein, das Auge auch dieser, gleichfalls aus ihrem Begehren entstanden. Weil nun diese Aphrodite zur Welt gehört und nicht bloss Seele noch Seele schlechthin ist, so erzeugte sie auch den Eros in dieser Welt als einen, der sich bereits mit Ehen befasst und der, in wieweit er selbst das Verlangen nach dem Obern hat, in soweit auch die Seelen der Jünglinge bewegt und die Seele, der er sich zugesellt hat, nach oben kehrt, soweit sie eben geeignet ist zur Erinnerung an das Dortige zu gelangen. Denn jede Seele strebt nach dem Guten, auch die gemischte und die zur Eigenseele gewordene; denn auch diese schliesst an jene sich an und ist aus jener hervorgegangen.

4. Hat denn nun auch jede Einzelseele einen solchen Eros in Wesenheit und Daseinsform? Oder weshalb sollte die ganze Seele, die Seele des Weltalls einen Eros in besonderer Daseinsform haben, dagegen die jedes einzelnen von uns nicht? sowie die Seele in allen übrigen lebenden Wesen? Dieser Eros nämlich ist der Dämon, der wie man sagt einen jeden begleitet, eben als individueller Eros des einzelnen. Er ist es denn auch, welcher die Begierden einpflanzt, indem jede Seele ein ihrer Natur gemässes Sehnen hat und sich einen nach Werth und Wesenheit ihrer Natur entsprechenden Dämon erzeugt. Es möge also die Gesammtseele den Gesammt-Eros haben, die Theilseele eine jede ihren eigenen Eros. Wie aber jede Einzelseele sich zur Gesammtseele verhält, indem sie von ihr nicht losgetrennt sondern in ihr mit befasst ist, so dass alle Seelen eine bilden, so verhält sich auch wohl jeder einzelne Eros zum Gesammt-Eros. Andererseits ist der Theil-Eros mit der Theil-Seele zusammen wie jener grosse Eros mit der Gesammt-Seele, der Eros im Weltall mit dem Weltall, überall in ihm verbreitet, und er geht wieder aus seiner Einheit in die Vielheit einzelner Existenzen auseinander und erscheint im Weltall überall wo es ihm beliebt, indem er in seinen Theilen Gestaltung gewinnt und nach Belieben in die Erscheinung tritt. So muss man auch viele Aphroditen im Weltall annehmen, Dämonen die in ihm mit dem Eros ent-

standen sind, Ausflüsse aus einer Gesammt-Aphrodite, welche in der Vielheit ihrer Theil-Existenz mit ihren besonderen Eroten von jener abhängen, wenn anders die Seele die Mutter der Liebe, Aphrodite die Seele, Liebe aber die Thätigkeit der Seele ist, die nach dem Guten strebt. Indem nun dieser Eros eine jede zur Natur des Guten führt, so dürfte der Eros der obern Seele ein Gott sein, der stets die Seele mit jenem verbindet, der der gemischten aber ein Dämon.

5. Aber welches ist die Natur dieses Dämons, der Dämonen überhaupt, von welcher auch im Gastmahl die Rede ist, sowohl die der andern Dämonen als die des Eros selbst, welcher von der Penia und dem Poros, einem Sohne der Metis, am Geburtstag der Aphrodite erzeugt ist? Die Ansicht, dass Plato unter dem Eros die irdische Welt versteht und nicht vielmehr den in ihr als einen Theil der Welt entstandenen Eros, diese Ansicht hat vieles gegen sich, da ja die Welt als seliger, sich selbst genügender Gott bezeichnet wird, wogegen der Philosoph von diesem Eros erklärt, dass er weder ein Gott noch sich selbst genügend sondern stets bedürftig ist. Ferner muss, wenn die Welt aus Seele und Leib besteht, die Weltseele aber bei Plato die Aphrodite ist, die Aphrodite der Haupttheil des Eros sein. Oder, wenn die Welt als Weltseele gefasst wird, etwa wie der Mensch als Menschenseele, so würde der Eros mit der Aphrodite zusammenfallen. Weshalb soll ferner dieser Eros als Dämon die Welt sein, die andern Dämonen aber, die doch offenbar dieselbe Wesenheit haben, nicht? Die Welt wäre dann eben dies als ein Complex von Dämonen. Und wie kann der Eros, der als Aufseher schöner Knaben bezeichnet wird, die Welt sein? Und wenn es von ihm heisst, dass er keine Decke, keine Schuhe, kein Haus hat, würde dies eine andere als frostige und abgeschmackte Deutung zulassen?

6. Aber welches ist denn die richtige Deutung des Eros und dessen was von seiner Geburt erzählt wird? Offenbar muss man feststellen, wer Penia und Poros ist und inwiefern diese sich zu seinen Eltern eignen. Offenbar müssen diese auch auf die andern Dämonen passen, da die Dämonen als solche eine Natur und Wesenheit haben müssen, wenn sie nicht etwa bloss den Namen mit einander theilen sollen. Untersuchen wir also, wie wir Götter von Dämonen zu unterscheiden haben, sobald wir nämlich von diesen beiden Gattungen als verschiedenen sprechen, denn oft genug bezeichnen wir auch die Dämonen als Götter. Das Geschlecht der Götter also bezeichnen und halten wir für affectionslos, den Dämonen aber

legen wir Affectionen bei, wir nennen sie ewig, stellen sie hinter die Götter, aber bereits nach uns zu, als Zwischenstufe zwischen den Göttern und unserm Geschlechte. Aber weswegen sind die Dämonen denn nicht affectionslos geblieben, weswegen sind sie mit ihrer Natur zu dem Schlechtern herabgestiegen? Auch das hat man fernerhin zu untersuchen, ob es in der intelligiblen Welt gar keinen Dämon giebt und ob umgekehrt bloss Dämonen in dieser Welt sich vorfinden, ein Gott aber auf das Intelligible beschränkt ist, oder ob es auch hier Götter giebt und ob die Welt, wie man zu sagen pflegt, ein dritter Gott ist und jeder einzelne ein Gott ist bis zum Monde hin. Es ist besser von keinem Dämon im Intelligiblen zu sprechen, sondern, wenn es auch dort den Dämon an sich giebt, diesen als Gott zu bezeichnen und andererseits die sichtbaren Götter in der Sinnenwelt bis zum Monde hin als zweite Götter nach jenen und gemäss jenen intelligiblen Göttern, als abhängig von jenen wie der Glanz um jedes Gestirn. Als was wollen wir aber die Dämonen bezeichnen? Als die Spur der in die Welt herabgestiegenen Seele, die uns an jeder Einzelseele entgegentritt. Warum aber der in die Welt herabgestiegenen Seele? Weil die reine Seele einen Gott erzeugt und wir deren Eros als einen Gott bezeichnet haben. Erstens also, warum sind nicht alle Dämonen Eroten? Ferner, warum sind nicht auch diese rein von der Materie? Die Dämonen, welche Eroten sind, werden erzeugt, indem die Seele dem Guten und Schönen zustrebt, und alle Seelen in dieser Welt erzeugen diesen Dämon; die andern Dämonen gehen gleichfalls von der Weltseele aus, werden aber durch andere Kräfte derselben erzeugt nach Bedürfniss des Alls und vollenden und helfen das Einzelne für das All mit verwalten. Denn es musste die Welt-Seele dem Welt-Ganzen genügen, indem sie Kräfte von Dämonen erzeugte, welche dem Ganzen, dessen Seele sie ist, entsprechen. Aber wie und an welcher Materie haben sie Antheil? Sicherlieh nicht an der körperlichen, denn dann würden sie empfindende Organismen sein. Denn wenn sie Luft- oder Feuerkörper annehmen, so muss doch zuerst ihre Natur eine verschiedene sein um überhaupt einen Körper haben zu können. Denn das Reine mischt sich nicht so ohne weiteres mit dem Körper, und doch sind viele der Ansicht, es sei die Wesenheit des Dämon, insofern er Dämon ist, mit einem Körper von Luft oder Feuer verbunden. Aber weshalb vermischt sich die eine Natur mit einem Körper, die andere nicht, wenn es für die sich vermischende keinen besonderen

Grund giebt? Was ist das nun für ein Grund? Man muss eine intelligible Materie annehmen, damit das was an ihr Theil hat durch sie auch in die körperliche Materie gelangt.

7. Deshalb sagt auch Plato bei der Geburt des Eros, Poros sei trunken gewesen von Nektar, da es noch keinen Wein gegeben habe, um eben anzudeuten, dass Eros vor dem Sinnenfälligen entstanden ist und dass Penia Antheil hat an der Natur des Intelligibeln aber nicht an einem Bilde des Intelligibeln, das von dort aus in die Erscheinung getreten, sondern dass sie dort geboren ist und sich dort vermischt hat: aus Form und Unbestimmtheit, welche die Seele hat bevor sie das Gute erlangt, dessen Existenz sie aber unter einem unbestimmten und unbegrenzten Gebilde ahnt, erzeugt sie die Hypostase des Eros. Da sich nun Vernunft zur Nicht-Vernunft, einem unbestimmten Streben und einer dunkeln Daseinsform, gesellte, so brachte sie nichts vollkommenes noch hinlängliches sondern mangelhaftes hervor, da es ja aus einem unbestimmten Streben und hinlänglicher Vernunft entstanden ist. Und es ist dies nicht reine Vernunft, da sie in sich unbestimmtes, unvernünftiges und unbegrenztes Streben hat. Sie wird sich auch nie füllen, so lange sie in sich die Natur des Unbestimmten hat. Sie ist abhängig von der Seele, da sie aus ihr als ihrem Principe geworden ist, ein Gemisch aus der Vernunft, die nicht in sich verblieb sondern sich mit der Unbestimmtheit vermischte, wobei aber nicht sie selbst sondern ein Abfluss aus ihr mit jener vermischt wurde. So ist denn der Eros gleichsam ein unbefriedigter Stachel seiner Natur nach; auch wenn er ans Ziel kommt, ist er darum doch wieder unbefriedigt. Denn er kann nicht befriedigt werden, weil die Mischung dies nicht zulässt; denn in Wahrheit wird allein das erfüllt, was seiner eigenen Natur nach schon erfüllt ist. Er aber strebt wegen des ihm anhaftenden Mangels, und wenn er sich auch für den Augenblick füllt, so fasst er es nicht. Wegen des Mangels vermag er sich nicht zu helfen, andererseits ist ihm durch die Natur der Vernunft die Möglichkeit einer Gewährung verliehen. Man hat aber gleiche Beschaffenheit und gleichen Ursprung für alle dämonischen Wesen anzunehmen. Ein jedes vermag das, worüber es gesetzt ist, sich zu verschaffen und strebt danach und ist in dieser Hinsicht dem Eros verwandt, doch hat ebendasselbe keineswegs sein volles Genügen, da es nach einem theilweis Guten als dem vollen Guten strebt. Deshalb ist auch anzunehmen, dass die guten Menschen in ihrem Eros die Liebe zum schlechthin und wesent-

lich Guten haben, keine besondere [bloss auf theilweis Gutes gerichtete] Liebe; die hingegen, welche unter andern Dämonen stehen (denn verschiedene Menschen stehen unter verschiedenen Dämonen) denjenigen unthätig lassen, den sie eigentlich hatten, und sich vielmehr in ihrer Thätigkeit nach einem andern Dämon richten, den sie sich gewählt haben in Uebereinstimmung mit dem in ihnen wirksamen Theile der Seele. Die aber nach dem Schlechten streben, haben durch ihre vorhandenen schlechten Begierden alle in ihnen befindlichen Dämonen gefesselt, ebenso wie auch ihre angeborene gesunde Vernunft durch die späteren verkehrten Vorstellungen. — Die natürlichen und naturgemässen Eroten also sind schön, und zwar sind die Eroten der geringeren Seele geringer an Würde und Kraft, die der besseren besser, alle zur Wesenheit der Seele gehörig. Die widernatürlichen dagegen sind Leidenschaften Verirrter, keineswegs mehr Wesenheiten noch wesenhafte Daseinsformen, da sie nicht mehr von der Seele erzeugt werden sondern zugleich mit der Schlechtigkeit der Seele ihr Dasein haben, welche dann ähnliches hervorbringt in besondere Zustände und Stimmungen bereits versetzt. Ueberhaupt mag wohl das wahrhaft Gute Wesenheit der Seele sein, indem sie ihrer Natur gemäss im Bestimmten und Begrenzten thätig ist, das andere aber thut sie nicht aus sich, es sind blosse Aeusserungen leidender Zustände. Ebenso haben die falschen Begriffe keine unter sie fallenden Wesenheiten, wie die wirklich wahren, ewigen und bestimmten Begriffe, die zugleich das Denken, das Intelligible und das Sein haben nicht bloss im Absoluten sondern auch in jedem Einzelnen im Bereich des wahrhaft Intelligiblen und der in der Einzelidee vorhandenen Intelligenz. Man muss sogar in einem jeden von uns reines Denken und Intelligibles annehmen, während wir doch dies nicht zugleich und schlechthin sind. Daher auch unsere Liebe auf das Einfache und Schlechthinnige gerichtet ist, desgleichen die Gedanken. Denn wenn diese auf etwas Theilweises gerichtet sind, so geschieht das zufällig, wie man ja auch an diesem bestimmten Dreieck zwei Rechte beobachtet insofern es das Dreieck schlechthin bedeutet.

8. Aber wer ist der Zeus, von dessen Garten Plato spricht, in welchen Poros hineinging, und wer ist dieser Garten? Aphrodite war für uns die Seele, Poros wurde als die Vernunft des Alls bezeichnet. Was sollen wir nun unter Zeus und seinem Garten verstehen? Die Seele darf man nicht unter Zeus verstehen, da wir darunter die Aphrodite verstanden

haben. Auch hier muss man die Deutung des Zeus vom Plato selbst entnehmen aus dem Phädrus, wo er diesen Gott als den grossen Führer bezeichnet, noch deutlicher im Philebus, wo er sagt, im Zeus wohne eine königliche Seele und ein königlicher Geist. Wenn nun Zeus ein grosser Geist und Seele ist und unter die Ursachen gerechnet wird, wenn man ihn zu dem Besseren und Herrschenden stellen muss sowohl aus andern Gründen als auch deshalb weil das Königliche und Leitende etwas Ursächliches ist, so wird Zeus der Intelligenz entsprechen, Aphrodite aber als seine Tochter, die aus ihm und mit ihm ist, den Rang der Seele erhalten, Aphrodite genannt nach dem Schönen, Glänzenden, Unschuldigen und Weichen der Seele. Auch wenn wir die männlichen Götter auf Seite der Intelligenz stellen, als ihre Seelen aber die weiblichen bezeichnen, weil jeder Intelligenz eine Seele beiwohnt, so wird auch hiernach Aphrodite die Seele des Zeus sein, eine Ansicht, welcher auch Priester und Theologen beipflichten, indem sie Here und Aphrodite als eins setzen und den Stern der Aphrodite am Himmel als Stern der Here bezeichnen.

9. Poros also d. h. die Vernunft der Dinge im Intelligiblen und Geiste gelangt, indem sie sich mehr und mehr ausgiesst und gleichsam auseinanderfaltet, zur Seele und befindet sich in ihr. Denn was im Geist zusammengeschlossen liegt, kommt nicht von anderswo her in denselben; diesem aber [dem Poros] in seiner Trunkenheit naht sich das der Erfüllung Bedürftige. Und was sich dort mit Nektar füllt, was soll es anders sein als die Vernunft, die von einem bessern Princip in ein schlechteres herabgesunken ist? In der Seele also ist diese dem Geist entstammte Vernunft, die zu der Zeit als Aphrodite, wie es heisst, geboren wurde in seinen Garten hineinströmte. Jeder Garten ist aber ein Schmuck und Prachtstück des Reichthums. Es werden durch die Vernunft des Zeus auch seine Prachtstücke geschmückt, eben die von dem Geiste selbst in die Seele kommenden Zierrathen. Oder was soll sonst der Garten des Zeus sein als seine Bilder und Zierrathen? Und was sollen seine Zierrathen und Schmucksachen sein als die von ihm ausströmenden Begriffe? Nun treten die Begriffe zugleich in die Erscheinung und das ist das Trunkenwerden vom Nektar. Denn was ist der Nektar für die Götter anders als dasjenige, was das göttliche Wesen geniesst? Es geniesst aber das, was unter den Geist tritt, die Vernunft, der Geist dagegen hat sich selbst im Zustande der Sättigung ohne dabei trunken zu sein. Denn er hat nichts was ihm nicht ursprünglich zugehörte. Die Ver-

nunft aber ist ein Product des Geistes, eine Hypostase nach dem Geist, und da sie nicht mehr zu ihm gehört, sondern an einem andern ist, so heisst es, sie lag im Garten des Zeus zu der Zeit als Aphrodite im Seienden ihre Daseinsform gewann.

10. Es müssen aber die Mythen, wenn sie dies sein sollen, das was sie sagen auch zeitlich zerlegen und vieles Seiende, was zwar zugleich, aber nach Rang und Kräften verschieden ist, von einander trennen. Müssen doch auch begriffliche Darstellungen das Unentstandene entstehen lassen und gleichfalls das zugleich Seiende trennen und nachdem sie soweit möglich Belehrung ertheilt haben, dem Denkenden die Zusammenfassung überlassen. Fassen wir [die einzelnen Bestandtheile des Mythos] zusammen, so ist die Seele, die zugleich mit dem Geiste von ihm aus ihr Dasein hat, die von ihm mit Begriffen erfüllt und schön mit Schönheit geschmückt wird und alle Fülle empfängt, so dass man in ihr allerlei Schmucksachen und Bilder alles Schönen sehen kann — dieses All ist Aphrodite; die sämmtlichen Begriffe in ihr sind Fülle und Poros, indem von dem Obern der dortige Nektar abfliesst; die in ihr gleichsam wie im Leben vorhandenen Schmucksachen werden als Garten des Zeus bezeichnet und darin, heisst es, schläft Poros beschwert durch das womit er erfüllt wurde. Da das Leben ewig im Seienden erscheint und ist, so heisst es von den Göttern sie schmausen als in solcher Glückseligkeit lebend. Nothwendig aber tritt somit ewig der Eros ins Dasein aus dem Streben der Seele zum Bessern und Guten, er war stets seitdem es eine Seele giebt. Er ist aber ein gemischtes Ding, einerseits Theil habend am Mangel insofern er sich füllen will, andererseits nicht untheilhaftig der Fülle insofern er sucht was zu seinem Besitze ihm abgeht. Denn nimmermehr könnte das, was am Guten garkeinen Antheil hat, das Gute je suchen. Vom Poros nun und der Penia soll er abstammen, insofern der Mangel und das Streben und die Erinnerung an die Begriffe in der Seele zusammenkommend die auf das Gute gerichtete Thätigkeit erzeugen, welche eben dieser Eros ist. Seine Mutter ist Penia, weil das Streben stets dem Mangelleidenden zukommt. Die Materie aber ist die Penia, weil auch die Materie an allem Mangel leidet und das Unbestimmte der Begierde nach dem Guten (denn es ist noch keine Gestalt oder Vernunft in dem danach Strebenden vorhanden) das Strebende materieller macht insofern es strebt. Seine Form ist es nur wenn es ruhig in sich bleibt, wenn es aber zu empfangen strebt, macht es das, was empfangen soll, für das,

was herantritt, zur Materie. So ist der Eros in gewisser Hinsicht materiell, und er ist ein aus der Seele hervorgegangener Dämon, insofern sie Mangel hat, aber dennoch strebt.

SECHSTES BUCH.

Ueber die Unafficirbarkeit des Unkörperlichen.

1. Wenn wir auch die sinnlichen Wahrnehmungen nicht als Affectionen bezeichnen, sondern als Thätigkeiten und Urtheile hinsichtlich der sinnlichen Eindrücke (indem nämlich die Affectionen an einem andern stattfinden, etwa an dem so und so beschaffenen Körper, das Urtheil aber an der Seele, ohne Affection zu sein — denn dann müsste wieder ein anderes Urtheil stattfinden und man müsste ins Unendliche fortschreiten), so hätten wir nichts desto weniger auch hier ein Problem, ob nämlich das Urtheil als solches nichts vom Gegenstand der Beurtheilung an sich hat. Sollte es z. B. einen Eindruck empfangen, so setzt dies ein Afficirtwerden voraus. Uebrigens wäre auch in Betreff der sogenannten Erregung von Eindrücken zu sagen, dass sie auf eine ganz andere Art vor sich geht als gewöhnlich angenommen wird, etwa so wie bei den Gedanken, die gleichfalls Thätigkeiten sind und zu erkennen vermögen, ohne irgendwie afficirt zu werden. Ueberhaupt sind wir von unserm Standpunkt aus keineswegs gesonnen, die Seele solchen Veränderungen und Wandlungen zu unterwerfen, wie sie beim Warm- und Kaltwerden der Körper statthaben. Ferner müssten wir den sogenannten leidenden Theil der Seele ins Auge fassen und zusehen, ob wir auch ihn als unveränderlich ausgeben oder bei ihm allein ein Afficirtwerden zugestehen wollen. Doch davon später. Untersuchen wir zunächst die Probleme, die sich hinsichtlich der früheren Punkte ergeben.

Wie kann dasjenige von der Seele, was vor dem leidenden Theile und vor der sinnlichen Wahrnehmung liegt, überhaupt irgend ein Theil derselben unveränderlich sein, wenn Schlechtigkeit ihr anhaften kann, falsche Vorstellungen, Unwissenheit? Ferner Zuneigungen und Abneigungen, wenn die Seele sich freut und traurig ist, wenn sie zürnt, neidisch ist, strebt, begehrt, überhaupt sich nie ruhig verhält, sondern bei allem, was ihr zustösst, in Bewegung geräth und sich verändert?

Wenn die Seele gar ein Körper ist und Grösse hat, so ist es nicht leicht, ja geradezu unmöglich, sie als unafficirt und unveränderlich nachzuweisen, sobald irgend einer der besagten Zustände bei ihr vorkommt. Wenn sie aber grösselose Wesenheit ist und auch unvergänglich sein muss, so muss man sich hüten ihr solche Affectionen beizulegen, denn damit würde zugleich ihre Vergänglichkeit ausgesprochen sein. Und wenn nun ihr Wesen Zahl oder, wie wir sagen, Begriff ist, wie soll eine Affection an einer Zahl oder einem Begriff möglich sein? Man hat vielmehr bei diesen Vorgängen in der Seele an irrationale Verhältnisse, an affectionslose Affectionen zu denken d. h. man muss alle diese Ausdrücke als Uebertragungen von der Körperwelt und zwar als Uebertragungen nach einer gewissen Analogie in einem entgegengesetzten Sinne auffassen und annehmen, dass sie habend nicht hat und leidend nicht leidet. Untersuchen wir nun, wie das hiermit im einzelnen zugeht.

2. Zuerst müssen wir über Laster und Tugend sprechen. Was geht da vor, wenn man sagt, ein Laster sei in der Seele vorhanden? Wir sagen ja auch, man müsse es aus der Seele entfernen, als wäre etwas Schlechtes in ihr vorhanden, man müsse die Tugend einpflanzen, die Seele schmücken und statt der früheren Hässlichkeit Schönheit in ihr hervorbringen. Vielleicht würde unsere Untersuchung über das Problem nicht unwesentlich gefördert werden durch die Annahme, dass die Tugend eine Harmonie, das Laster eine Disharmonie sei, eine Annahme, zu der sich die Alten bekannten. Denn wenn die naturgemässe harmonische Vereinigung der Theile der Seele untereinander Tugend ist, ihre unharmonische Nichtvereinigung dagegen Laster, so kommt wohl nichts von aussen noch anderswoher an sie heran, sondern jeder Theil tritt seiner natürlichen Beschaffenheit gemäss in die harmonische Vereinigung ein, während er bei vorhandener Disharmonie nicht seiner natürlichen Beschaffenheit gemäss eintritt. Es ist das so wie wenn Choreuten beim Chortanz einen harmonischen Gesang aufführen, wenn sie auch nicht dieselben sind und einer allein singt, während die andern schweigen, und ein jeder für sich singt. Denn es kommt nicht allein auf das Zusammensingen, sondern auch darauf an, dass jeder einzelne seine Stimme gut singt. Demgemäss findet auch dort in der Seele Harmonie statt, wenn jeder Theil das ihm Zukommende thut. Nothwendig muss also, bevor die Harmonie selbst zu Stande kommt, jeder Theil seine besondere Tugend haben, ebenso seinen be-

sondern Fehler, bevor eine gegenseitige Disharmonie eintreten kann. Was muss aber vorhanden sein, damit der einzelne Theil schlecht sei? Nun, Schlechtigkeit. Und damit er gut sei? Nun, Tugend. Bezeichnet man nun beim denkenden Theil der Seele dessen Fehlerhaftigkeit als Unwissenheit, wo Unwissenheit ein bloss negativer Ausdruck ist, so spricht man nicht von etwas positiv Vorhandenem. Aber wenn auch falsche Vorstellungen sich in der Seele vorfinden, was doch ganz besonders ihre Schlechtigkeit ausmacht, soll man da nicht von etwas positiv Eintretendem sprechen, wodurch dieser Theil verändert werde? Verhält sich nicht der muthige Theil der Seele anders, wenn er feig, anders, wenn er tapfer ist? Der begehrende Theil nicht anders, wenn er zügellos ist, anders, wenn er Maass hält? Wenn nun der einzelne Theil der Seele tugendhaft ist, so werden wir sagen, er sei thätig gemäss seinem eigenthümlichen Wesen, wenn er auf die Vernunft hört; und der denkende Theil geht aus vom Geist, die übrigen Theile von ihm. Das Hören auf die Vernunft ist aber gleichsam ein Sehen, kein Gestaltetwerden, sondern ein Sehen und dabei wirkliches Sein. Denn wie das Sehen der Möglichkeit und das Sehen der Wirklichkeit nach in Anbetracht des Wesens dasselbe ist, wie seine Wirklichkeit keine Veränderung ist, sondern es nur an das herantritt, wozu es das Wesen hat, und unafficirt weiss und erkennt, so verhält sich auch der denkende Theil zum Geiste: er sieht, und die Möglichkeit des Denkens besteht nicht darin dass er einen Abdruck in sich aufnimmt, sondern er hat was er sieht und hat es auch wieder nicht; nämlich er hat es im Erkennen, er hat es nicht, weil von dem Gegenstand des Sehens nichts in ihm übrig bleibt, was etwa der Form im Wachse gliche. Auch muss man daran festhalten, dass die Erinnerungen, wie gesagt wurde, nicht von gewissen übrig gebliebenen Eindrücken ausgehen, sondern von einer derartig gesteigerten Kraft der Seele, dass sie auch das hat was sie nicht hat. Wie aber? War die Seele nicht eine andere, bevor sie sich erinnerte, und später, wenn sie sich erinnert? Oder wenn man will, allerdings eine andere aber keine veränderte, man müsste denn den Uebergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit eine Veränderung nennen. Vielmehr ist nichts hinzugekommen, sie handelt nur ihrer Natur entsprechend. Denn überhaupt finden die Wirkungen der immateriellen Dinge ohne gleichzeitige Veränderungen statt, sonst würden sie zu Grunde gehen; vielmehr bleiben sie unverändert und ein Afficirtwerden findet nur bei

den Wirkungen der materiellen Dinge statt. Sollte etwas Immaterielles afficirt werden, so könnte es nicht bleiben was es ist. Beim Sehen z. B. ist der Gesichtssinn thätig, das Auge wird afficirt, die Vorstellungen aber sind etwas den Gebilden des Gesichtssinnes Analoges. Aber wie kann der muthige Theil der Seele bald feig, bald tapfer sein? Nun, feig ist er entweder dadurch dass er auf die Vernunft nicht hinsieht oder dass er auf die schlecht gewordene Vernunft hinsieht oder dass er durch die Mangelhaftigkeit seiner Werkzeuge d. h. die ungenügende, altersschwache Beschaffenheit seiner körperlichen Organe entweder verhindert wird thätig zu sein oder nicht sowohl in Bewegung gesetzt als bloss gereizt wird; muthig aber, wenn das Gegentheil der Fall ist. Dabei findet weder eine Veränderung noch ein Afficirtwerden statt. Wenn der begehrende Theil der Seele allein thätig ist, so zeigt er das was man Zügellosigkeit nennt. Dann thut er nämlich alles allein, und die andern Seelenvermögen, denen es ihrerseits zukommen würde durch ihre Anwesenheit ihn zu zügeln und zu lenken, sind nicht zugegen. Der [auf die Vernunft] schauende Theil würde in diesem Falle sich mit etwas anderm befassen, er der zwar nicht durchaus aber doch zum Theil ja auch Zeit und Musse hat, um nach Möglichkeit auf das andere zu schauen. Häufig mag auch wohl ein Uebelbefinden des Körpers dasjenige veranlassen, was man die Schlechtigkeit dieses begehrenden Theils nennt, das umgekehrte Befinden desselben seine Tugend, so dass in beiden Fällen zur Seele nichts hinzukommt.

3. Doch wie steht es mit den Zuneigungen und Abneigungen? Aeusserungen der Trauer, des Zornes, der Freude, der Begierde und Furcht, sind das nicht Veränderungen und Affecte, die in der Seele vorhanden sind und sich regen? Wir müssen also auch hierüber eine Erörterung anstellen in folgender Weise. Das Vorhandensein von Veränderungen und deren heftigen Empfindungen leugnen, heisst dem Augenschein widersprechen. Vielmehr muss man sie zugeben, nur aber untersuchen, was eigentlich verändert wird. Wollte man diese Vorgänge ohne weiteres der Seele beilegen, so wäre dies ein ähnlicher Fehler, wie wenn man vom Erröthen oder Erblassen der Seele sprechen wollte ohne zu bedenken, dass diese Affectionen zwar durch die Seele bedingt sind, aber an dem von der Seele verschiedenen Bestande des Organismus vor sich gehen. So tritt mit der Vorstellung von etwas Hässlichem in der Seele die Scham ein; während nun die Seele dies

gleichsam hat, denn man muss hier um nicht zu irren mit Worten vorsichtig sein, wird der von der Seele abhängige und mit dem Unbeseelten nicht identische Körper mit seinem leichten Blute erregt. Desgleichen haben die Erscheinungen der sogenannten Furcht in der Seele zwar ihren Anfang, das Erbleichen aber findet statt, wenn das Blut nach innen zurückweicht. Auch bei der Freude findet die Heiterkeit und das was zur sinnlichen Wahrnehmung gelangt am Körper statt, das was in der Seele vor sich geht ist nicht mehr Affect. Ebenso bei der Trauer. Auch bei der Begierde bleibt der in der Seele befindliche Anfang des Begehrens verborgen und die sinnliche Wahrnehmung erkennt bloss was von dort ausgeht. Ueberhaupt wenn wir sagen, die Seele werde von Begierden, Gedanken, Vorstellungen bewegt, so meinen wir nicht, dass sie selbst dabei auf und nieder schwankt, sondern dass die Bewegungen von ihr ausgehen. Auch wenn wir das Leben Bewegung nennen, so reden wir dabei von keiner Veränderung, sondern die naturgemässe Thätigkeit jedes Theils ist sein sich gleichbleibendes Leben.

Doch es mag das Bisherige in der Hauptsache genügen. Geben wir zu, dass die Aeusserungen der Thätigkeit, des Lebens und der Begierden keine Veränderungen sind, die Erinnerungen und Vorstellungen keine fest ausgeprägten Eindrücke, etwa dem Vorgange beim Siegeln in Wachs vergleichbar, so muss überhaupt zugegeben werden, dass bei allen sogenannten Affecten und Bewegungen die Seele ihrem Substrat und ihrem Wesen nach sich gleich bleibt, dass bei ihr Tugend und Laster nicht wie Schwarzes und Weisses oder wie Warmes und Kaltes am Körper auftritt, sondern dass in der angegebenen Weise nach beiden Seiten hin durchaus das Gegentheil stattfindet.

4. Betrachten wir jetzt den sogenannten leidenden Theil der Seele. Zwar haben wir in gewisser Hinsicht auch bereits über diesen gesprochen, da wo von den Leidenschaften des muthigen und begehrenden Theils insgesammt und ihrem Vorgang im einzelnen die Rede war. Allein wir müssen auch noch besonders über ihn sprechen, indem wir uns zuerst vergegenwärtigen, was man eigentlich als leidenden Theil der Seele bezeichnet. Man versteht im allgemeinen denjenigen Theil der Seele darunter, an welchem die Leidenschaften vorzukommen scheinen d. h. alles dasjenige was Freude und Trauer zur Folge hat. Von den Leidenschaften kommen die einen auf Grund von Vorstellungen zu Stande, z. B. wenn jemand

in der Meinung, der Tod stehe ihm bevor, Furcht empfindet, oder in der Meinung, es werde ihm etwas Gutes begegnen, sich freut, wobei die Vorstellung und die Bewegung der Leidenschaft von einander getrennt stattfinden. Andere dagegen sind gleichsam früher als die Vorstellungen, die sie unwillkürlich im Vorstellungsvermögen hervorbringen. Dass nun die Vorstellung beim Vorstellen unbewegt lässt, wurde gesagt. Nun tritt die Furcht zunächst unabhängig von der Vorstellung heran, hängt aber in letzter Linie doch wieder von ihr ab und theilt dem, was man in der Seele sich fürchten nennt, eine gewisse Empfindung davon mit. Was bringt denn nun dieses sich fürchten hervor? Unruhe und Aufregung, sagt man, über ein voraussichtliches Uebel. Dass nun das Vorstellungsgebilde in der Seele statthat, sowohl das erste, die eigentlich sogenannte Vorstellung, als auch das von dieser ausgehende, was genau genommen keine Vorstellung mehr ist sondern eine untergeordnete dunkle Vorstellung, eine ununterscheidbare Phantasie, ebenso wie die Natur mit unbewusster Thätigkeit, wie man sagt, das Einzelne hervorbringt — dürfte klar sein. Was dann weiter darauf folgt, die bereits sinnlich wahrnehmbare Aufregung findet am Körper statt: das Zittern und die Erschütterung des Körpers, das Erbleichen und die Sprachlosigkeit. Denn das kann offenbar nicht im seelischen Theil vor sich gehen, da man sonst auch ihn, erduldete er dies wirklich, als körperlich bezeichnen müsste. Auch würden dann diese Erscheinungen nicht weiter bis zum Körper gelangt sein, indem der Theil, der sie zu ihm gelangen lässt, als durch die Affection betroffen und aus seiner Ruhe gebracht seine Function nicht weiter verrichten würde. Vielmehr ist dieser leidende Theil der Seele kein Körper sondern eine Form, aber eine in der Materie befindliche Form wie das Begehrungsvermögen, die Kraft der Ernährung, des Wachsthums und der Zeugung, welche die Wurzel und der Ausgangspunkt der begehrenden und der leidenden Form ist. Nun darf aber keine Form mit Unruhe, überhaupt mit keiner Affection behaftet sein, sondern sie selbst muss unbeweglich bleiben, während ihre Materie sich in der Affection befindet, so oft eine solche, durch die Einwirkung des bewegenden Princips veranlasst, stattfindet. Es wächst ja auch nicht die vegetative Kraft, wenn sie wachsen lässt, sie nimmt nicht zu, wenn sie zunehmen lässt, überhaupt bewegt sie bewegend sich nicht selbst in der Bewegung, die sie veranlasst, sondern entweder sie bewegt sich überhaupt nicht, oder es ist eine andere Art der Bewegung oder Thätigkeit.

Die Natur der Form muss also selbst Thätigkeit sein und durch ihre Anwesenheit schaffen, wie wenn die Harmonie aus sich selbst die Saiten bewegte. Folglich wird der leidende Theil die Veranlassung der Affection sein, indem die Bewegung von ihm ausgeht entweder auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung oder auch ohne eine solche, indem er selbst aber ruhig in der Form der Harmonie bleibt. Die Ursachen der Bewegung entsprechen dem Musiker, das von der Affection in Bewegung Gesetzte dürfte etwa den Saiten entsprechen. Auch dort ist ja nicht die Harmonie sondern die Saite afficirt worden. Es würde aber die Saite, auch wenn der Musiker es wollte, nicht in musikalischer Weise bewegt werden, wenn nicht die Harmonie es angäbe.

5. Wozu aber der Versuch, die Seele durch Philosophie frei von Leidenschaften zu machen, wenn sie von vornherein nicht afficirt wird? Nun, da die an dem sogenannten leidenden Theile auch in die Seele eintretende Art von Phantasiegebilde die weitere Affection hervorbringt, nämlich die Aufregung, und da mit der Aufregung das Bild des voraussichtlichen Bösen verbunden ist, so will die Vernunft diese sogenannte Affection überhaupt beseitigen und nicht mehr eintreten lassen, da bei ihrem Eintreten die Seele sich nicht mehr wohl befindet, bei ihrem Ausbleiben sich apathisch verhält, indem die Ursache der Affection, nämlich das sie umgebende Gebilde nicht mehr eintritt, etwa so wie wenn jemand, der die Traumgebilde beseitigen will, die vorstellende Seele in den Zustand des Wachens versetzt in der Meinung, dass die äussern Gebilde so zu sagen, die er als leidende Zustände der Seele betrachtet, die Affectionen hervorgebracht haben. Aber was soll es für eine Reinigung der Seele geben, wenn sie nicht beschmutzt ist? oder was hat es damit auf sich, sie vom Körper zu trennen? Die Reinigung würde darin bestehen sie allein zu lassen, sie frei zu machen von der Berührung mit andern Dingen, dass sie nicht auf etwas anderes blickt oder fremdartige Vorstellungen hat, dass sie keine Schattenbilder sieht und aus ihren Affectionen hervorbringt. Und wenn sie sich der dem Unteren entgegengesetzten Seite zuwendet, darf man das nicht als Reinigung bezeichnen? Kann man nicht von Trennung sprechen bei einer Seele, die zwar noch im Körper weilt, ohne jedoch von ihm abhängig zu sein? Gleicht sie nicht einem Lichte, das im Trüben leuchtet, ohne jedoch durch seine trübe Umgebung beeinträchtigt zu werden? Für den leidenden Theil also besteht die Reinigung im Aufwecken aus den seltsamen

Schattenbildern und dem Nichtsehen derselben, ihr Getrenntwerden darin dass sie nicht häufig nach unten neigt und sich von dem Untern kein Bild macht. Es kann auch das Trennen in der Beseitigung jener Gegenstände bestehen, von denen der leidende Theil getrennt wird, wenn er aufhört in seiner Berührung mit einem durch Gefrässigkeit und Völlerei getrübten Geiste fleischlich verunreinigt zu werden, seine Umgebung vielmehr soweit geschwächt ist, dass er ungestört sich über sie zu erheben vermag.

6. Dass man also die intelligible Wesenheit, welche durchgehend auf Seiten der Form befindlich ist, als affectionslos zu betrachten hat, ist gesagt worden. Da nun aber auch die Materie etwas Unkörperliches ist, wenngleich in einer andern Weise, so müssen wir auch zusehen, wie es sich mit ihr verhält, ob sie, wie man behauptet, leidend und in jeder Hinsicht veränderlich ist oder ob man sie als affectionslos zu denken hat und welches die Art ihrer Affectionslosigkeit ist. Bevor wir diese Untersuchung vornehmen und über die Natur der Materie sprechen, müssen wir zunächst festhalten, dass es sich mit der Natur des Seienden, mit der Wesenheit und dem Sein nicht so verhält wie man gewöhnlich annimmt. Es ist nämlich das Seiende, was man in Wahrheit so als das Seiende zu bezeichnen hat, wirklich seiend, das heisst in jeder Beziehung seiend, in nichts also vom Seienden entfernt. Als vollkommen seiend bedarf es nichts zu seinem Sein und Bestehen, vielmehr ist es auch für das Andere Ursache, dass es zu sein scheint. Ist dies richtig, so muss es im Leben und zwar im vollkommenen Leben sein (denn wenn ihm etwas fehlte, so wäre es ebensowohl seiend als nicht seiend), dies ist aber Geist und schlechthinniges Denken. Es ist demnach bestimmt und begrenzt und der Möglichkeit nach nichts was es nicht auch in seiner Bestimmtheit wäre, denn sonst würde ihm etwas fehlen. Deshalb ist es auch das Ewige und Identische, dasjenige was nichts aufnimmt, in das nichts hineingeht. Denn wenn es etwas aufnähme, so müsste es etwas ausser ihm Befindliches aufnehmen, das wäre aber etwas Nichtseiendes. Es muss aber schlechthin seiend sein, folglich muss es aus sich selbst, im Besitz von allem in's Sein treten, es muss Alles zugleich und Eins als Alles sein. Wenn wir das Seiende nun so definiren — es ist dies aber nöthig, denn sonst würde Geist und Leben nicht aus dem Seienden kommen, sondern an das Seiende herantreten und aus dem Nichtseienden kommen — dann würde auch das Seiende ohne Leben und ohne Geist sein, beides

mehr in Wahrheit dem Nichtseienden zukommen, es müsste › im Schlechteren sein und in dem, was unter dem Seien- ist, denn das vor dem Sein Befindliche verhilft diesem ır zum Sein, bedarf aber selbst nicht desselben: wenn also Seiende so beschaffen ist, so kann es nothwendigerweise ler selbst ein Körper noch auch das Substrat für die Körper ı, sondern für diese muss das Sein im Nichtsein liegen. Und kann die Natur der Körper nichtseiend, wie die Materie, an die Körper sich vorfinden, Berge und Felsen sein? Die ze feste Erde und alles was Widerstand leistet, was mit seinen ssen dem Gestossenen sich fühlbar macht, bekundet ihr Sein. llte nun jemand sagen: Wie? dasjenige was keinen fühlbaren ıck ausübt, was keinen Widerstand leistet und überhaupt ht sichtbar ist, das wäre das Seiende und zwar das wahrhaft ende? — so wäre zu erwidern: Auch bei den Körpern mt das Sein in höherem Grade als der ruhenden Erde ı Beweglicheren und weniger Gewichtigen zu und unter sem wieder dem Oberen, ja das Feuer entzieht sich bereits Natur des Körpers. Ueberhaupt, sollt' ich meinen, je ıständiger etwas ist, desto weniger fällt es anderem be- werlich und lästig; die schwereren und erdigeren Dinge r, die mangelhaft und hinfällig sind und sich nicht selbst der aufrichten können, die stürzen in Folge ihrer Schwäche übeu durch ihre Wucht und Unbeholfenheit einen em- dlichen Druck aus. So ist auch ein Sturz von leblosen pern viel unangenehmer, wie denn auch die Heftigkeit s Stosses meist schädlich wirkt, während eine Berührung lebenden Körpern, die am Sein Theil nehmen, für die reffenden um so viel angenehmer ist als sie eben am Sein il haben. Die Bewegung aber, die an den Körpern gleich- eine Art von Leben ist und eine Nachahmung desselben ıält, kommt in höherem Grade den Dingen zu, die weniger ı Körper haben, so dass also das Entweichen des Seienden von ihm verlassenen Gegenstand mehr zum Körper macht. l gerade aus den sogenannten Affectionen kann man noch tlicher sehen, dass je mehr ein Gegenstand Körper ist, er o mehr denselben unterworfen ist, die Erde also mehr als übrigen Elemente und diese wieder in demselben Verhält- ı. Trennt man die übrigen Elemente, so schliessen sich elben, wenn kein besonderes Hinderniss obwaltet, wieder einer Einheit zusammen; wird dagegen irgend ein erdiger r zertheilt, so bleiben seine Theile für immer getrennt. n wie die ihrer Natur nach kraftlosen Gegenstände, welche

von einem Schlage getroffen eben so bleiben wie sie getr wurden und zu Grunde gingen, so vermag auch das, am meisten Körper geworden ist, als am meisten in Nichtseiende tretend, sich nicht wieder zur Einheit zu menzufassen. Einen gegenseitigen Einsturz also bewirke schweren und heftigen Schläge. Wenn aber etwas Schwa auf etwas Schwaches fällt, so ist es stark im Verhältnis jenem, desgleichen das Nichtseiende, wenn es auf das N seiende trifft.

Dies möge denn gegen diejenigen gesagt sein, w das Seiende in die Körperwelt setzen, wobei sie sich auf mechanischen Stoss berufen und die Eindrücke der sinnli Wahrnehmungen als Beleg der Wahrheit nehmen. Aeh wie die Träumenden halten sie das für wirklich was sie s während es doch Traumbilder sind. Auch die sinnliche W nehmung ist eine Thätigkeit der schlafenden Seele; denn von Seele im Körper ist, das schläft. Das wahre Erwa ist ein wahres Aufstehen vom Körper, nicht mit dem Kö Das Aufstehen mit dem Körper ist ein Hinübergehen aus e Schlaf in einen andern, gleichsam ein blosser Wechsel Lagers; das wirkliche dagegen ist eine vollständige Tren vom Körper, welcher aus der der Seele entgegengese Natur besteht und demgemäss das Entgegengesetzte zu se Wesen hat. Dies beweist auch sein Entstehen, sein schwinden und sein Untergang, lauter Erscheinungen, di Natur des Seienden fremd sind.

7. Wir müssen jedoch auf die zu Grunde liegende terie und auf das, was als an der Materie befindlich bez net wird, zurückgehen. Hieraus wird erkannt werden, der Materie kein Sein zukommt und dass sie nicht affi ist. Zunächst ist sie unkörperlich, da ja der Körper s und etwas zusammengesetztes ist: sie selbst macht erst in bindung mit etwas anderem den Körper aus. Auch wird nur deshalb mit als unkörperlich bezeichnet, weil eben b das Seiende und die Materie, von dem Körper verschiede Da sie nun weder Seele noch Geist noch Leben noch noch Begriff noch als Unbegrenztheit Grenze noch Kra (denn was schafft sie denn?) sondern hinter alle diesem zu bleibt, so kann sie auch die Bezeichnung des Seienden mit Recht führen, sondern man kann sie mit Recht al Nichtseiende bezeichnen, und zwar nicht in dem Sinn Bewegung und Ruhe nichtseiend ist, sondern als das wal Nichtseiende, als blosses Schattenbild der Ausdehnung

Streben nach Dasein, nicht ruhend in Ruhe, unsichtbar an sich und dem Blick sich entziehend, vorhanden wenn man nicht auf sie hinsieht, verschwindend wenn man scharf auf sie hinblickt, stets das Entgegengesetzte an sich erscheinen lassend, Grosses und Kleines, ein Mehr oder Minder, Mangel und Ueberschuss, ein Schattenbild, das nicht bleiben aber auch nicht fliehen kann; denn auch dies vermag sie nicht einmal, da sie keine Kraft von dem Geiste empfangen hat sondern in dem Mangel alles Seienden besteht. Deshalb sind alle ihre Kundgebungen Lüge: wenn sie gross scheint, ist sie klein, wenn mehr, so ist sie minder, und was an ihr als seiend erscheint, ist nichtseiend, gleichsam ein fliehendes Spiel. Daher sind auch die scheinbaren Vorgänge an ihr Spiele: Bilder in einem Bilde, ganz so wie der Gegenstand im Spiegel, der sich anderswo befindet und anderswo erscheint; sie ist scheinbar erfüllt und hat nichts und scheint alles zu haben. Und die in ihr gestaltloses Bild ein- und ausgehenden Abbilder des Seienden, die wegen ihrer Gestaltlosigkeit erblickt werden, scheinen auf sie zu wirken, wirken aber nichts, denn sie sind kraftlos und schwach und haben nichts festes, und da auch jene nichts derartiges hat, so gehen sie hindurch, ohne sie zu zerschneiden wie durch Wasser oder wie wenn einer in den sogenannten leeren Raum Gestalten hineinschicken wollte. Allerdings, wenn das was man sieht so beschaffen wäre wie das, von dem aus es in die Materie hineingekommen ist, so könnte man ihm eine gewisse Kraft beilegen, ausgegangen von dem, was dasselbe in die Materie hineingeschickt hat, und könnte allenfalls glauben, dass sie dadurch afficirt würde. So aber, da das, was sich an der Materie abspiegelt, ganz verschieden ist von dem, was an ihr gesehen wird, so lässt sich auch hieraus entnehmen, dass die Affection Täuschung ist, da das an ihr Gesehene Täuschung ist und durchaus keine Aehnlichkeit mit dem Hervorbringenden hat. Als schwach also, als blosse Täuschung, die selbst wieder in eine Täuschung hineinfällt, wie im Traume oder Wasser oder Spiegel, lässt es die Materie nothwendigerweise unafficirt. Und dennoch findet sich selbst bei diesen Dingen noch eine Aehnlichkeit zwischen dem Erblickten und dem Hineinblickenden.

8. Ueberhaupt aber muss dasjenige, was afficirt wird, hinsichtlich seiner Kräfte und Eigenschaften demjenigen, was auf dasselbe eindringt und das Afficirtwerden veranlasst, entgegengesetzt sein. So erhält das vorhandene Warme seine Veränderung von dem Erkaltenden, die vorhandene Feuchtigkeit von

dem Trocknenden, und wir sagen, das Substrat sei verändert, wenn es aus Warmem kalt oder aus Trockenem feucht wird. Es beweist dies auch die sogenannte Vernichtung des Feuers, bei welcher ein Uebergang desselben an ein anderes Element stattfindet. Das Feuer, sagen wir, ist vernichtet worden, nicht die Materie, so dass also auch die Affectionen an dem stattfinden, woran die Vernichtung stattfindet. Denn die Aufnahme der Affection ist der Weg zur Vernichtung, und dasselbe wird vernichtet was afficirt wird. Die Materie aber kann unmöglich vernichtet werden: in was denn und wie? — Wenn sie nun aber zahlreiche Erscheinungen von Wärme und Kälte in sich aufnimmt, überhaupt zahllose Eigenschaften, wenn sie durch diese unterschieden wird und sie gleichsam verwachsen und mit einander vermischt hat (denn sie kommen nicht alle gesondert vor) und dabei selbst in der Mitte bleibt: sollte sie da bei der Affection der Qualitäten in ihrer gegenseitigen Mischung und Trennung von einander nicht mit afficirt werden? Man müsste sie denn durchaus ausserhalb derselben setzen. An einem Substrat aber ist für dasselbe alles so vorhanden, dass es ihm etwas von sich mittheilt.

9. Dagegen muss man nun zunächst festhalten, dass vom Vorhandensein eines Dings im andern und vom Sein des einen im andern nicht immer auf ein und dieselbe Weise gesprochen wird; sondern das einemal macht ein Gegenstand durch sein Vorhandensein und die damit verbundene Veränderung einen andern schlechter oder besser, wie wir dies an den Körpern, wenigstens an den lebenden Wesen sehen; das anderemal macht er ihn besser oder schlechter ohne ihn zu afficiren, wie das von der Seele gesagt wurde; drittens endlich ist es gerade so, wie wenn man eine Gestalt in Wachs abdrückt, wobei weder eine Affection in der Weise stattfindet, dass die Gestalt etwa durch ihre Anwesenheit das Wachs zu etwas anderm machte, noch jenes nach dem Verschwinden der Gestalt irgend einen Verlust erleidet; ja das Licht bringt an dem von ihm erleuchteten Gegenstand nicht einmal eine Veränderung der Gestalt hervor. Ist der Stein, wenn er kalt geworden, abgesehen von der Kälte etwa weniger Stein? In wiefern wird die Linie von der Farbe afficirt? Auch die Fläche nicht, sollte ich meinen, höchstens der zu Grunde liegende Körper. Und doch, wie sollte selbst er von der Farbe afficirt werden? Denn unter 'afficirt werden' darf man nicht das blosse Vorhandensein von etwas oder das Verleihen einer Gestalt verstehen. Ein analoges Beispiel liefert uns die Behauptung, dass die Spiegel, über-

haupt die durchsichtigen Körper durch die in ihnen wahrgenommenen Körper nicht afficirt werden. Auch das, was man an der Materie wahrnimmt, sind blosse Bilder und sie selbst ist noch weniger afficirbar als die Spiegel. Allerdings finden an ihr Erscheinungen der Wärme und Kälte statt, aber diese erwärmen sie selbst nicht. Denn das 'warm und kalt werden' findet dadurch statt, dass am Substrate die eine Qualität durch die andere verdrängt wird. Uebrigens wäre in Betreff der Kälte erst zu untersuchen, ob sie nicht blosse Abwesenheit und Negation der Wärme ist. Wenn nun die Qualitäten an der Materie zusammenkommen, so werden die meisten von ihnen nicht auf einander einwirken, ausser wenn sie etwa im Verhältniss des Gegensatzes zu einander stehen. Denn was sollte der Wohlgeruch auf die Süssigkeit, die Farbe auf die Gestalt, überhaupt heterogene Qualitäten auf einander wirken? Daraus kann man ganz besonders entnehmen, dass an demselben Gegenstand bald diese bald jene Qualität vorhanden sein kann, oder auch verschiedene an verschiedenen, ohne dass der Gegenstand, an welchem oder in welchem sie vorhanden ist, durch ihre Anwesenheit benachtheiligt würde. Wie nun auch das, was beschädigt werden kann, nicht an dem ersten besten Gegenstand beschädigt wird, so kann auch das, was sich verändern lässt und afficirbar ist, nicht von dem ersten besten afficirt werden, sondern Entgegengesetztes wird durch Entgegengesetztes afficirt, nicht aber bloss Verschiedenes durch das von ihm Verschiedene verändert. Daher kann dasjenige, wovon es keinen Gegensatz giebt, auch von nichts ihm Entgegengesetzten afficirt werden. Es kann also, wenn etwas afficirt wird, dies nicht die Materie sondern nur das aus Materie und Form Zusammengesetzte, überhaupt ein Vielfaches sein. Das Isolirte, von allem übrigen Getrennte, überhaupt schlechthin Einfache dagegen kann von nichts afficirt werden und muss mitten inne zwischen allem stehen, was auf einander einwirkt, wie z. B. wenn in einem Hause die Bewohner einander schlagen, das Haus und die darin befindliche Luft dadurch nicht afficirt werden. Die Qualitäten an der Materie mögen nun bei ihrem Zusammentreffen auf einander wirken soviel sie können, sie selbst wird noch weniger afficirbar sein als alle diejenigen unter ihren Qualitäten, die, weil sie nicht im Verhältniss des Gegensatzes zu einander stehen, durch einander nicht afficirt werden können.

10. Ferner, wenn die Materie afficirt wird, so muss sie etwas ausser der Affection haben oder die Affection selbst sich

in einem andern Zustand befinden als der war, bevor sie in dieselbe eintrat. Tritt nun eine andere Qualität nach jener an sie heran, so wird nicht mehr die Materie das sie Aufnehmende sein sondern die so und so beschaffene Materie. Und wenn auch diese Qualität sich entfernt, indem sie durch ihre Einwirkung etwas von sich zurücklässt, so wird das Substrat sich noch mehr von der Materie unterscheiden. Im weitern Verlaufe dieses Processes wird dann das Substrat etwas ganz anderes sein als die Materie, etwas Vielveränderliches und Vielgestaltiges, daher sie denn auch nicht mehr alles in sich aufnehmen kann, sondern manchem, was an sie herantritt, ein Hinderniss entgegenstellt. Auch die Materie bleibt dann nicht mehr, folglich ist sie auch nicht unvergänglich. Soll es also eine Materie geben, so muss sie auch stets dieselbe bleiben wie sie von Anfang war. Wer demnach von einer Veränderung derselben spricht, der hebt ihren Begriff als Materie auf. Wenn ferner überhaupt alles, was verändert wird, sich verändern muss indem es gleichwohl bei derselben Form verbleibt, also bloss an seinen Accidenzen, nicht aber an sich — wenn also das, was verändert wird, bleiben muss und das Bleibende nicht dasjenige ist, was an ihm afficirt wird, so muss eins von beiden der Fall sein: entweder die Materie, wenn sie verändert wird, verliert ihr Wesen; oder wenn sie ihr Wesen nicht verliert, so wird sie nicht verändert. Wollte jemand sagen, sie werde nicht verändert insofern sie Materie ist, so wird er erstens nicht sagen können, inwiefern sie sonst verändert wird, dann aber wird er auch so zugeben, dass eben die Materie an sich nicht verändert wird. Denn wie die andern Ideen ihrem Wesen nach nicht verändert werden können, da gerade hierin ihr Wesen besteht, so kann auch die Materie, da sie eben nur als solche Materie ist, insofern sie Materie ist sich nicht verändern, sondern sie muss bleiben, und wie dort die Idee an sich unveränderlich ist, so ist auch hier die Materie an sich unveränderlich.

11. Daher glaube ich auch, dass Plato in demselben Sinne mit Recht gesagt hat: 'das Hinein- und Herausgehende sind Nachahmungen des Seienden', und dass er nicht ohne Grund der Ausdrücke 'hinein- und herausgehen' sich bedient hat, sondern in der Absicht, dass wir uns aufmerksam mit der Art der Theilnahme befassen sollten, und vermuthlich liegt die Schwierigkeit der Frage: wie nimmt die Materie an den Ideen Theil? nicht darin, worin sie die meisten der früheren Philosophen gesucht haben, wie sie in dieselbe kommen, sondern

wie sie in ihr sind. Denn in der That scheint es wunderbar zu sein, wie sie selbst, während jene an ihr vorhanden sind, dieselbe bleibt ohne von ihnen afficirt zu werden, noch dazu während das, was in sie eintritt, sich gegenseitig afficirt. Ferner dass das Eintretende selbst alles Frühere ausstösst und dass das Afficirtwerden im Zusammengesetzten stattfindet, aber auch nicht an jedem Zusammengesetzten sondern nur an demjenigen, welches eines Dazukommenden oder Weggehenden bedarf und was durch die Abwesenheit von etwas seinem Bestande nach mangelhaft ist, durch dessen Anwesenheit dagegen vollständig wird. Für die Materie dagegen giebt es in Bezug auf ihren Bestand keinen Zuwachs, mag dazukommen was da will. Denn das, was sie ist, wird sie nicht wenn etwas hinzukommt, noch wird sie es weniger wenn etwas weggeht. Sie bleibt vielmehr, was sie von Anfang an war. Die Dinge hingegen, welche Schmuck und Ordnung brauchen, bedürfen des Geschmücktwerdens, und der Schmuck kann stattfinden ohne gleichzeitige Veränderung, wie bei den Dingen, denen wir einen Schmuck umlegen. Wenn aber etwas so geschmückt wird, dass der Schmuck mit ihm verwächst, so wird der geschmückte Gegenstand einer Veränderung seiner früheren Hässlichkeit bedürfen, er muss ein anderer werden um nunmehr aus einem hässlichen ein schöner zu werden. Wenn nun die hässliche Materie schön wird, so ist sie das, was sie früher in ihrer Hässlichkeit war, nicht mehr. Durch ein derartiges Geschmücktwerden also wird sie aufhören Materie zu sein, ganz besonders wenn sie nicht accidentiell hässlich war. War sie aber hässlich als Hässlichkeit, dann kann sie keinen Schmuck annehmen, und war sie schlecht als das Schlechte, so kann sie das Gute nicht annehmen. Das Theilnehmen findet also nicht so statt, dass sie dabei wirklich afficirt würde, sondern in der Weise eines bloss scheinbaren Afficirtwerdens. Vielleicht lässt sich auf diese Weise auch die Schwierigkeit lösen, wie die Materie als schlecht nach dem Guten streben kann, ohne dass durch Theilnahme an demselben das aufgehoben wird was sie war. Denn wenn das, was man Theilnahme nennt, in der Weise stattfindet, dass sie dabei dieselbe bleibt ohne sich zu verändern, wie wir behaupten, sondern immer das ist was sie ist, so ist es nicht mehr zu verwundern, wie sie als schlecht überhaupt Theil nimmt. Denn sie tritt dabei nicht aus sich heraus, sondern weil sie mit Nothwendigkeit Theil nimmt, so nimmt sie in gewisser Weise Theil so lange sie ist. Durch die Art der Theilnahme aber, welche sie als

das bestehen lässt was sie ist, wird sie hinsichtlich ihres Seins von dem, was ihr diese bestimmte Form giebt, nicht geschädigt, und sie mag immerhin deshalb nicht minder schlecht sein, weil sie immer das bleibt was sie ist. Denn wenn sie wirklich Theil nähme und wirklich vom Guten verändert würde, so würde sie nicht ihrer Natur nach schlecht sein. Wenn man also die Materie als schlecht bezeichnet, so hat man insoweit dabei Recht als man sie als durch das Gute unafficirbar, das heisst aber nichts anderes als schlechthin unafficirbar bezeichnet.

12. Da nun Plato diese Vorstellung von der Materie hatte und eine Theilnahme statuirt, nicht wie bei einem Substrat, während die Form wird und ihm Gestalt verleiht, so dass eine zusammengesetzte Einheit daraus entsteht, indem es zusammen verändert, gleichsam zusammengemischt und zusammen afficirt wird — und es zu erkennen geben wollte, dass er es so nicht meine und wie sie nach seiner Meinung selbst unafficirt bleibend die Formen empfange: so suchte er, da es auf eine andere Weise nicht leicht zu erklären ging, wie etwas trotz seiner Anwesenheit das Substrat unverändert lässt, nach einem Beispiel für die unafficirte Theilnahme und warf bei der Verfolgung seines Zieles viele schwierige Fragen auf. Ausserdem wollte er das Leere in der Daseinsform der sinnlich wahrnehmbaren Dinge nachweisen und andeuten, dass der Bereich des Scheins bei ihnen ein grosser sei. Indem er nun annimmt, dass die Materie durch ihre Figuren an den beseelten Körpern die Affectionen veranlasst ohne selbst etwas von dem Inhalt dieser Affectionen zu haben, so deutet er damit das Bleibende derselben an, indem er uns den weitern Schluss überlässt, dass sie selbst auch nicht einmal von den Figuren afficirt und verändert wird. Denn man könnte vielleicht sagen, dass bei diesen Körpern, die verschiedene Figuren nach einander annehmen, eine Veränderung stattfinde, indem man hierbei die Veränderung als homogen mit Aenderung der Figur versteht. Da nun aber die Materie keine Gestalt noch Grösse hat, wie will man da die irgendwie bedingte Anwesenheit der Gestalt auch nur im Sinne einer Homogenie als Veränderung bezeichnen? Wenn nun jemand hier das Wort zur Geltung brächte: 'nach dem Gesetz die Oberfläche und das andere nach dem Gesetz', weil das natürliche Substrat nichts so hat wie es geglaubt wird, so dürfte diese Erklärung nicht gerade ungereimt sein. Aber wie hat sie, wenn auch nicht einmal der Ausdruck 'wie Figuren' zu billigen ist? Aber diese Annahme giebt doch wenigstens einigermassen eine Andeutung von der Affectionslo-

t und der scheinbaren Anwesenheit gleichsam nicht anwe-
r Bilder. Man muss wohl zuvörderst über die Unafficirbar-
er Materie selbst sprechen und zeigen, dass man sich nicht
den gewöhnlichen Sprachgebrauch zu der Annahme ihres
rtwerdens darf verleiten lassen. Wenn also Plato dieselbe
ie trocken, feurig und feucht werden lässt, so müssen
ins auch der weitern Worte erinnern, wo er sagt, dass
ich die Gestalten von Luft und Wasser annimmt. Der
ruck, dass sie auch die Gestalten von Luft und Wasser
nmt, mildert das 'feurig und feucht werden' in etwas und
dass das 'Gestalten annehmen' nicht von einem 'gestaltet
zu verstehen ist, sondern dass die Gestalten so sind wie
neingekommen sind, und dass das 'feurig geworden' nicht
gentlichen Sinne gesagt ist, sondern mehr 'Feuer gewor-
bedeutet. Feuer werden und feurig werden ist nämlich
dasselbe. Denn das 'feurig werden' geht von einem
'n aus, auch liegt darin ein 'afficirt werden'. Was aber
t ein Theil des Feuers ist, wie kann das feurig werden?
:e man sagen, das Feuer sei durch die Materie gegangen
habe sie obendrein feurig gemacht, so wäre dies ebenso
'enn man sagen wollte, die Bildsäule sei durch das Erz
igen. Ferner, sollte das Hinzukommende Begriff sein,
könnte er die Materie feurig machen? Oder etwa Ge-
? Aber das feurig Gewordene ist es schon durch beides.
aber durch beides, ohne aus beiden eins geworden zu
' Nun, auch falls es eins geworden, doch nicht so, dass
s durch einander afficirt wird, sondern dass es anderes
rt. Also doch wohl so, dass beides zusammenwirkt oder
eine das andere nicht entweichen lässt? Aber wenn ein
er zertheilt wird, wird dann die Materie nicht auch mit
eilt? Und wenn jener durch das Zertheiltwerden afficirt
, wird sie durch eben diese Affection nicht mit afficirt?
i müsste man aber consequenter Weise auch von einem
ichten der Materie sprechen: weshalb sollte sie nicht mit
runde gehen, wenn der Körper zu Grunde geht? Man
te ferner sagen, sie sei von einer bestimmten Grösse und
haupt Grösse. Richtiger ist, dass an dem, was nicht
se ist, auch die Affectionen der Grösse nicht stattfinden
überhaupt an dem, was nicht Körper ist, auch die Affec-
n des Körpers nicht vorkommen. Wer also die Materie
rt werden lässt, der muss auch zugeben, dass sie ein
er ist.

13. Ferner müssen sie auch noch darüber Auskunft geben,

in welchem Sinne sie es verstehen, dass die Materie vor der Form entweicht. Denn wie soll sie vor Steinen und Felsen entweichen? Sie werden doch nicht sagen, dass sie bald entweicht bald nicht entweicht. Denn wenn sie durch ihren eignen Willen entweicht, weshalb entweicht sie dann nicht immer? Wenn sie aber aus Nothwendigkeit bleibt, so muss sie stets in irgend einer Form sein. Aber man muss die Ursache aufsuchen, warum jede einzelne Materie nicht immer dieselbe Form behält, namentlich bei den in sie hereinkommenden Formen. Wie also sagt man von ihr, sie entweiche? Mit derselben Natur und immer? Was wäre dies aber anders, als dass sie niemals aus sich heraustritt und die Form so hat, dass sie sie niemals hat. Oder sie werden mit dem, was Plato sagt, nichts anfangen können. Er sagt nämlich: die Materie ist Aufnahmeort und Amme alles Entstehens. Wenn sie aber Aufnahmeort und Amme ist und das Entstehen etwas von ihr verschiedenes ist und die Veränderung am Entstehen vor sich geht, so muss sie vor dem Entstehen und vor der Veränderung sein. Die Bezeichnung 'Aufnahmeort und dazu Amme' lässt sie als unafficirt das bleiben was sie ist, dasjenige nämlich, worin alles was entsteht für die Vorstellung erscheint und wovon es wieder weggeht, desgleichen als Ort und Raum. Auch der an sich richtige Ausdruck, mit welchem Plato die Materie als Ort der Formen bezeichnet, sagt keine Affection von ihr aus, sondern verlangt eine andere Art der Erklärung. Welche ist das? Da die in Rede stehende Materie nichts Seiendes sein darf, vielmehr jeder Wesenheit des Seienden sich entziehen und eine schlechthin andere sein muss (denn jenes sind Begriffe und zwar wirklich seiende), so muss sie eben durch dieses Anderssein die ihr einmal zugefallene Wesenheit behaupten und kann nicht bloss das Seiende nicht aufnehmen, sondern auch eine etwaige Nachahmung des Seienden sich nicht wirklich aneignen. Nur so ist etwas schlechthin anderes (durch Aneignung einer Form und die dadurch bedingte Veränderung würde sie ihr Anderssein verlieren) und der Ort für alles, der Aufnahmeort für alles und jedes. So muss sie denn, auch wenn etwas in sie eintritt, dieselbe bleiben, desgleichen unafficirt, wenn etwas aus ihr heraustritt, damit eben immer etwas in sie hinein- und aus ihr heraustrete. Es tritt nun das Eintretende als ein Bild in sie hinein, als etwas Nichtwahres in ein Nichtwahres. Und es sollte in Wahrheit eintreten? Wie wäre das möglich bei demjenigen, was als Lüge an sich nie an der Wahrheit Antheil haben darf? So tritt es also erlogener

/eise in die Lüge ein, und die Sache geht etwa so vor sich ie die Bilder der gespiegelten Gegenstände im Spiegel geehen werden, so lange sie sich spiegeln? Nun, wollte man uch hier das Seiende beseitigen, so würde von dem, was jetzt m Wahrgenommenen gesehen wird, nichts auch nur einen lugenblick erscheinen. Hier nämlich wird der Spiegel selbst nit gesehen, denn auch er ist ja eine gewisse Form; da aber lort keine Form ist, so wird es auch selbst nicht mit gesehen, sonst müsste es auch vorher an sich gesehen werden. Vielmehr ist es mit ihm wie mit der erleuchteten Luft, die ja uch in diesem Falle unsichtbar ist, weil sie auch ohne ereuchtet zu werden nicht gesehen wurde. Deshalb glaubt man uch von den Erscheinungen im Spiegel nicht, dass sie sind, wenigstens nicht, dass sie wirklich sind, weil das woran sie sind gesehen wird und selbst bleibt, während sie verschwinden. Die Materie dagegen wird selbst nicht gesehen, weder mit len Gegenständen noch ohne sie. Könnten die Gegenstände, on denen aus die Spiegel erfüllt werden, bleiben ohne lass diese gesehen würden, so würde man an dem wirklichen sein der Erscheinungen garnicht zweifeln. Wenn nun etwas n dem Spiegel ist, so mag ebenso auch das sinnlich Wahrehmbare in der Materie sein. Wenn es aber nicht ist, ondern nur zu sein scheint, so muss man auch hier sagen, ass die Dinge an der Materie scheinen, und die Ursache ieses Scheins in der Daseinsform des Seienden finden, an elcher das Seiende immer wirklich Theil nimmt, das Nichteiende aber nicht wirklich, da es sich nicht so verhalten darf, ie es sich verhalten würde, wenn das Seiende nicht wäre, ; selbst aber wäre.

14. Aber wie? Wenn die Materie nicht wäre, würde ınn nichts sein? So wenig wie ein Spiegelbild da wäre, enn es keinen Spiegel oder etwas derartiges gäbe. Denn as dazu bestimmt ist in einem andern zu werden, das kann icht werden, wenn jenes nicht ist; denn das Sein in einem ıdern macht eben die Natur des Bildes aus. Wenn nämlich ›n dem Seienden etwas abflösse (emanirte), so würde es vorınden sein auch ohne in einem andern zu sein. Da jenes ›er bleibt, so muss, wenn es in einem andern erscheinen ›ll, das andere sein, indem es dem, was nicht kommt, eine ätte darbietet, es muss durch sein Vorhandensein, sein kühnes 'agen, gewissermassen sein Betteln und seine Armuth gleichm mit Gewalt nehmen und durch sein Nichtempfangen geuscht werden, damit die Armuth bleibe und fort und fort

verlange. Denn sobald sie einmal vorhanden ist, stellt der Mythos sie als bettelnd dar, womit er ihre Natur als ledig des Guten bezeichnet. Es verlangt aber der Bettler nicht das, was der Gute hat, sondern er begnügt sich mit dem, was er empfängt. So deutet auch dies an, dass das in ihr Erscheinende etwas anderes ist. Ihr Name bezeichnet, dass sie nicht erfüllt wird. Dass sie den Poros umarmt, deutet an, dass sie nicht das Seiende umarmt, auch nicht den Koros, die Sättigung, sondern ein sinnreich erdachtes Etwas, nämlich die Weisheit des Phantasiegebildes. Denn da unmöglich dasjenige, was überhaupt auf irgend eine Weise ausserhalb des Seienden ist, schlechterdings garkeinen Antheil am Seienden haben kann, denn das ist die Natur des Seienden Seiendes zu schaffen, und da gleichwohl das schlechthin Nichtseiende mit dem Seienden in keiner Berührung stehen kann, so findet hier ein Wunder statt, insofern es nicht Theil habend Theil hat und gleichsam durch seine Nachbarschaft etwas hat, obgleich es seiner Natur nach nicht im Stande ist sich innig anzuschliessen. Es gleitet also das, was es bekommen haben würde, wie von einer fremdartigen Natur ab, wie das Echo von einer glatten, gleichmässigen Fläche: eben weil es [das Echo] nicht bleibt, darum erweckt es den täuschenden Schein dort und von dort zu sein. Könnte die Materie dagegen festhalten und nähme sie in dem Sinne auf, wie mancher annimmt, so würde das Herantretende von ihr verschlungen werden und in ihr aufgehen. Jetzt aber erscheint es, weil es nicht verschlungen wurde, sondern weil die Materie dieselbe blieb ohne etwas aufzunehmen, vielmehr das Herantreten aufhielt als eine dasselbe abstossende Stätte und als gemeinsamer Aufnahmeort für das, was herantritt und sich dort vermischt. Als Beispiel dienen die glatten Gefässe, welche diejenigen, die an der Sonne Feuer auffangen wollen, aufstellen, auch wohl mit Wasser füllen, damit die Flamme, durch das innen ihr Entgegentretende aufgehalten, nicht hindurchgehe sondern sich auswendig sammle. So also wird sie die Ursache des Entstehens und das, was in ihr zusammentritt, tritt auf diese Weise zusammen.

15. Nun sind aber die Gegenstände, welche das Feuer aus der Sonne um sich sammeln, da sie von dem sinnlich wahrnehmbaren Feuer die an ihnen stattfindende Entzündung empfangen haben, selbst sinnlich wahrnehmbar. Deshalb erscheinen sie auch, weil das sich Sammelnde ausserhalb befindlich ist, mit ihnen in einem nahen, ununterbrochenen Zusammenhange steht, sie berührt und hier zwei Grenzen vorhanden

sind. Bei dem an der Materie befindlichen Begriff dagegen ist das 'ausserhalb' in ganz anderer Weise vorhanden. Hier genügt die Verschiedenheit der Natur, es bedarf für sie keiner doppelten Grenze. Vielmehr ist sie ohne alle Grenze und schon durch die Verschiedenheit ihres Wesens und ihre schlechthinnige Nichtverwandtschaft unvermischt. Und der Grund ihres Fürsichbleibens liegt darin, dass weder das Hineingehende von ihr etwas hat, noch sie von dem Hineingehenden. Es ist wie bei den Meinungen und Vorstellungen in der Seele, welche sich mit dieser nicht vermischen, sondern von denen eine jede wieder fortgeht allein als das was sie war, ohne etwas mitzunehmen oder zurückzulassen, weil sie nicht vermischt war. Das 'ausserhalb' ist hier nicht von einem 'daran liegen' zu verstehen und das, woran sie ist, wird nicht an einem andern gesehen sondern im Denken erkannt. Hier ist also die Vorstellung gleichsam ein Bild, (während freilich die Seele ihrer Natur nach kein Bild ist) wenngleich sie manches und zwar willkürlich in Bewegung zu setzen scheint, und sie bedient sich der Seele ebenso oder doch in analoger Weise wie die Form der Materie, ohne jedoch, durch die von ihr ausgehenden Wirkungen vielfach ausgestossen, sie zu verdecken und ohne es, auch wenn sie mit allem Eifer käme, dahin zu bringen, dass sie verschwindet und als solche vorgestellt wird. Denn die Seele hat in sich Thätigkeiten und entgegenwirkende Kräfte, wodurch das Herankommende abgestossen wird. Die Materie aber (denn sie ist an Kraft um vieles schwächer als die Seele und hat nichts von dem Seienden, weder Wahres noch ihr eigenthümliches Falsches) hat als das Entblösstsein von allem nichts, wodurch sie erscheinen könnte, sondern sie wird für anderes die Ursache des Erscheinens, kann aber an sich selbst dies nicht einmal sagen: hier bin ich. Sondern wenn einmal eine tief eindringende Betrachtung auf Grund des andern Seins auch sie ausfindig macht, so ergiebt sie sich als etwas von allem Seienden verlassenes, selbst von dem was das letzte zu sein scheint, als etwas das sich über alles vertheilt und ihm scheinbar folgt und doch auch wieder nicht folgt.

16. Wenn nun aber ein Begriff an sie herantritt und ihr die von ihm beabsichtigte Ausdehnung giebt, so macht er sie gross d. h. er umgiebt sie von sich aus mit dem Grossen, ohne dass sie selbst es ist oder wird. Denn das Grosse an ihr müsste Grösse sein. Wenn nun jemand diese Form wegnimmt, so ist und erscheint das Substrat nicht mehr gross, sondern wenn Beispiels halber das gross Gewordene ein Mensch

oder ein Pferd war, so trat mit dem Pferde auch das Grosse desselben dazu, und wenn das Pferd verschwindet, so verschwindet damit auch seine Grösse. Wollte jemand sagen, dass das Pferd an einer Masse und zwar an einer Masse von einer so und so bestimmten Grösse wird und dass das Grosse bleibt, so werden wir entgegnen, dass nicht das Grosse des Pferdes sondern das Grosse der Masse dort bleibt. Wenn nun diese Masse Feuer oder Erde ist, so geht mit dem Feuer oder der Erde auch ihre Grösse fort, folglich behält sie weder von der Gestalt noch von der Grösse etwas. Sonst würde sie nicht aus Feuer etwas anderes werden, sondern Feuer bleibend Nicht-Feuer werden. Denn auch jetzt, wo sie so gross geworden ist als dieses ganze Weltall erscheint, würde mit dem Wegfall des Himmels und alles dessen, was er umfasst, mit diesem allen auch die ganze Grösse von ihr schwinden, zugleich damit offenbar auch die andern Eigenschaften, und sie würde übrig bleiben als das was sie war, ohne etwas von dem zu behalten was zuvor an ihr war. Freilich bei den Dingen, welche durch die Anwesenheit von Gegenständen afficirt werden, bleibt auch nach dem Verschwinden dieser etwas zurück; bei denen dagegen, die nicht afficirt werden, nicht; wie bei der Luft, wenn Licht sie umgiebt und wieder verschwindet. Wenn sich aber jemand wundert, wie sie ohne Grösse zu haben gross sein kann, so fragen wir, wie sie ohne Wärme zu haben warm sein kann? Bei der Materie ist doch Sein und Grössesein nicht dasselbe, da ja die Grösse wie Gestalt etwas materielles ist. Halten wir fest am Begriff der Materie, so ist sie alles durch Theilnahme, eins von allem ist aber auch die Grösse. An den zusammengesetzten Körpern befindet sich unter anderm auch Grösse, allerdings unbestimmte Grösse, da im Begriff des Körpers auch Grösse mit darinliegt; in der Materie dagegen findet sich nicht einmal die unbestimmte Grösse, denn sie ist kein Körper.

17. Die Materie wird auch nicht die Grösse selbst sein. Denn die Grösse ist eine Form, aber nicht so etwas wie ein Aufnahmeort; auch ist die Grösse etwas für sich Bestehendes, nicht so schlechtweg Grösse. Vielmehr sobald das im Geist oder in der Seele Ruhende gross sein will, so giebt es demjenigen, von dem es eine Nachahmung zu gewärtigen hat, das Vermögen durch sein Streben nach ihm oder seine Bewegung zu ihm seine eigene Affection in ein anderes gleichsam einzuzeichnen. Das Grosse also im Hervortreten der Erscheinung fällt mit dem Grossen an sich zusammen, lässt das Gegentheil

an der Materie gleichfalls mit zusammenfallen und bewirkt, dass es gross erscheint ohne durch Ausdehnung erfüllt zu werden. Dies ist eben eine erlogene Grösse, wenn die Materie, da sie in ihrem Sein keine Grösse hat, sich nach ihr ausstreckt und durch diese Ausstreckung sich ausdehnt. Indem nämlich alles Seiende auf das Andere seine Einstrahlung einwirken liess, so war jedes einzelne von dem Einstrahlenden an sich gross, das Ganze aber auf jene Weise gross. Es vereinigte sich also die jedem Begriffe eigenthümliche Grösse, z. B. die eines Pferdes oder irgend eines andern Dinges mit der Grösse an sich; so wurde die ganze Materie gross als von der Grösse an sich erleuchtet und jeder Theil etwas grosses und sie erschien als Gesammtheit von allem auf Grund der Gesammtform, welcher das Grosse zukommt, sowie jeder einzelnen Form. Auch wurde sie gewissermaassen ausgedehnt im Verhältniss zum Ganzen und allen einzelnen Formen, da sie gezwungen war in dieser Form und in der Masse zu sein, soweit die Kraft das an sich Nichtseiende zum Sein von allem bringen konnte, ähnlich wie durch das blosse Erscheinen die aus der Nichtfarbe entstandene Farbe und die aus der Nichtqualität entstandene Qualität in der Erscheinungswelt eine gleichnamige Bezeichnung mit der intelligiblen Farbe und Qualität erhalten hat, so auch die aus der Nichtgrösse oder einer [mit der intelligiblen] gleichnamigen entstandene Grösse, indem die Gegenstände als in der Mitte stehend zwischen der Materie an sich und der Form an sich erblickt werden. Sie erscheinen, weil sie aus der intelligiblen Welt stammen, ihr Erscheinen ist aber ein erlogenes, weil das, worin sie erscheinen, nicht ist. Es erhält also alles einzelne eine Grösse, weil es durch die Kraft dessen, was in ihm gesehen wird und sich Platz schafft, ausgedehnt wird. Doch geht diese allgemeine Ausdehnung nicht mit Gewalt vor sich, weil die Materie das Ganze ist; vielmehr dehnt jedes einzelne gemäss der ihm innewohnenden Kraft aus, und diese Kraft stammt aus der intelligiblen Welt. Dasjenige nun, was die Materie gross erscheinen lässt, kommt eben von der in ihr sich spiegelnden Erscheinung der Grösse, und die wahrnehmbare Grösse ist eben das Erscheinende. Die Materie aber, mit welcher die Erscheinung zusammenfallen muss, bietet sich derselben in ihrer Totalität und überall dar. Denn als Materie ist sie eben Materie dieser Welt und kein bestimmtes Etwas. Was aber nichts an sich ist, das kann durch ein anderes auch sein Gegentheil werden, und wenn es das Gegentheil geworden ist,

so ist es auch dieses nicht, denn sonst würde es Bestand haben.

18. Denken wir uns, jemand habe den Begriff des Grossen und sein Begriff hätte die Kraft nicht bloss in sich zu sein, sondern sich auch durch seine Kraft gleichsam nach aussen zu richten, so würde er eine Natur antreffen, die nicht im Denkenden ist und keine Form noch irgend eine Spur des Grossen, überhaupt von garnichts anderm hat. Was würde es nun mit dieser Kraft hervorbringen? Kein Pferd, keinen Ochsen; denn das werden andere Begriffe hervorbringen. Sondern, da er von einem grossen Vater ausgeht, so kann das Andere das Grosse nicht fassen, wird es aber an sich erscheinen lassen. Für dasjenige, was das Grosse nicht so erfassen kann, dass es dadurch selbst gross wird, bleibt bloss übrig möglichst gross zu scheinen. Das heisst, es darf nicht unzureichend sein, es darf sich nicht an vielen Orten in eine Vielheit zersplittern, sondern muss in sich eine Continuität der Theile haben und darf bei keinem solchen fehlen. Denn unmöglich kann in einer kleinen Masse das Bild des Grossen als solches noch als das gleiche vorhanden sein, sondern insoweit es in seiner Hoffnung nach jenem strebte, näherte es sich ihm nach Möglichkeit mit der begleitenden, von ihm unzertrennlichen Materie und bewirkte einerseits, dass jenes Nichtgrosse auch nicht so erschien, andererseits machte es das in der Masse Sichtbare gross. Gleichwohl bewahrt die Materie ihre Natur, indem sie sich dieser Grösse wie eines Gewandes bedient, welches sie der Grösse, als diese in ihrem Laufe sie mitnahm, folgend sich angelegt hatte. Wollte derjenige, der es ihr angezogen hat, es ihr wieder nehmen, so bleibt sie wieder dieselbe wie sie an sich war, oder so gross wie die vorhandene Form sie macht. Denn die Seele, welche die Formen des Seienden hat und selbst Form ist, hat alles zugleich, und da jede einzelne Form zugleich für sich ist, so sieht sie die Formen der materiellen Dinge sich gleichsam zu ihr zurückwenden und auf sich zu kommen, vermag sie aber nicht mit der Menge aufzunehmen, sondern sieht sie ohne ihre Masse; sie kann nichts anderes werden als was sie ist. Die Materie aber, welche keine Widerstandsfähigkeit hat (denn sie ist keine Thätigkeit) sondern Schatten ist, lässt sich ruhig alles gefallen, was die thätige Kraft mit ihr vornimmt. Indem nun diese aus dem intelligiblen Begriffe hervorgeht, hat sie bereits eine Spur von dem, was entstehen soll. Denn wie bei der Vorstellung eines Bildes ist der sich bewegende Begriff oder die von ihm

ausgehende Bewegung. Theilung; denn wäre er ein mit sich identisches Eins, so würde er sich garnicht bewegen sondern bleiben. Die Materie nun kann nicht alles zugleich wie die Seele sich aneignen, sonst müsste sie etwas Intelligibles sein; dagegen muss sie selbst alles aufnehmen, jedoch nicht ungetheilt. Sie muss also als Ort für alles selbst an alles gehen und allem entgegenkommen und für jeden Zwischenraum ausreichen, weil sie nicht selbst räumlich beschränkt ist, sondern für das Zukünftige daliegt. Wie sollte nun wohl ein Gegenstand, der in die Materie eintritt, die andern nicht abhalten, die doch unmöglich neben einander sein können? Dann würde es ja nichts erstes geben und in diesem Falle würde die Materie die Form des Alls sein d. h. alles zugleich und jedes einzelne, denn die Materie eines Organismus ist mit dessen Theilung mit getheilt; im entgegengesetzten Falle würde nichts ausser dem Begriffe geworden sein.

19. Die Dinge also, welche in die Materie wie in ihre Mutter eintreten, schaden ihr nichts, aber nützen ihr auch nichts. Auch der Stoss, den sie ausüben, wirkt nicht auf jene, sie richten ihn bloss gegenseitig auf sich selbst, weil die Kräfte auf das ihnen Entgegengesetzte wirken, nicht aber auf die Substrate, sofern man sie nicht als mit dem was in sie eintritt, zusammengehörig betrachten will. Denn das Warme hebt das Kalte, das Schwarze das Weisse auf, oder beide bringen mit einander gemischt eine andere Qualität aus sich hervor. Das Gemischte ist also dasjenige was afficirt wird, und das Afficirtwerden besteht für dasselbe im Aufhören seines frühern Seins. Bei den organischen Wesen gehen die Affectionen an den Körpern vor sich, gemäss den beim Eintritt der Veränderung in ihnen vorhandenen Kräften und Qualitäten. Werden ihre specifischen Eigenschaften aufgehoben oder verbinden sie sich oder werden sie in ihrem ursprünglichen Bestande verändert, so finden die Affectionen an den Körpern statt, die Seelen haben bloss bei den heftigeren ein damit verbundenes Bewusstsein, bei den minder heftigen auch dieses nicht. Die Materie aber bleibt. Sie leidet nichts, wenn die Kälte entweicht oder die Wärme herantritt, denn keins von beiden war ihr weder freundlich noch feindlich. Recht eigentlich also kommt ihr die Bezeichnung als Aufnahmeort und Amme zu, oder auch als Mutter, wie bereits gesagt wurde; denn diese erzeugt nichts. Als Mutter ist sie wohl von denen bezeichnet worden, nach deren Ansicht auch bei der Zeugung die Mutter die Rolle der Materie übernimmt, indem sie bloss empfängt

ohne zur Bildung der Frucht etwas zu geben, da ja selbst der Leib des werdenden Kindes aus der Nahrung stammt. Wenn aber die Mutter zur Bildung der Frucht etwas giebt, so thut sie es nicht als Materie, sondern weil sie zugleich Form ist. Denn allein die Form ist zeugungskräftig, die übrige Natur dagegen ist unfruchtbar. Deshalb glaube ich stellen auch die alten Weisen in der symbolischen Räthselsprache ihrer Geheimlehren den alterthümlichen Hermes stets in ithyphallischer Bildung dar um anzudeuten, dass der intelligible Begriff es ist, der die Dinge in der Sinnenwelt erzeugt. Die Unfruchtbarkeit der Materie dagegen, welche stets dasselbe bleibt, deuten sie an durch ihre entmannten Begleiter. Sie stellen sie nämlich unter dem Namen der Allmutter dar, eine Bezeichnung, mit welcher sie ihre Auffassung derselben als des zu Grunde liegenden Princips bekundeten. Da sie aber denen, welche eine tiefere Auffassung der Sache begehrten und sich nicht mit einer oberflächlichen Betrachtung begnügten, eine Andeutung geben wollten, dass sie nicht in allen Stücken einer Mutter gleich sei, so deuten sie, freilich durch eine entlegene Beziehung, aber doch so gut sie konnten an, dass sie unfruchtbar und nicht schlechthin weiblich sei, sondern nur insofern weiblich als sie empfängt, nicht aber insofern sie erzeugt, dadurch nämlich, dass ihr Gefolge weder weiblich ist noch zeugen kann, sondern durch Entmannung jeglicher Zeugungskraft verlustig gegangen ist, welche bloss dem männlich Bleibenden zukommt.

SIEBENTES BUCH.

Ueber Ewigkeit und Zeit.

1. Wenn wir sagen, Ewigkeit und Zeit sind von einander verschieden, jene bezieht sich auf die ewige Natur, die Zeit auf das Werdende und diese sichtbare Welt: so glauben wir dabei eine unmittelbare, gleichsam durch wiederholte Thätigkeit unsers Denkens deutlich gewordene Vorstellung von ihnen in unserer Seele zu haben, deren wir uns so oft von ihnen die Rede ist durchgängig bedienen. Versuchen wir aber diese Begriffe zu fixiren und gleichsam näher an sie heranzutreten, so werden wir wieder schwankend, eignen uns die Angaben der Alten über dieselben an, die bei grosser Verschiedenheit

er Umständen allerdings auch wieder auf dasselbe hinaus-
'en, lassen es bei ihnen bewenden und halten es für ge-
end, wenn wir im Stande sind auf Befragen ihre Ansichten
ugeben, ohne eine weitere Untersuchung der Ansichten der-
en uns zuzumuthen. Dass allerdings einige der alten herr-
en Philosophen die Wahrheit gefunden haben, muss man
ehmen. Wer aber diejenigen sind, die sie am meisten ge-
fen haben, und wie auch wir ein Verständniss von diesen
riffen gewinnen können, darüber geziemt es sich nachzu-
ken. Und zwar haben wir zuerst zu untersuchen, was sich
er Ewigkeit diejenigen vorstellen, die sie für verschieden
der Zeit halten. Denn hat man dasjenige erkannt, was
Urbild dasteht, so muss doch wohl auch sein Abbild, als
ches sie eben die Zeit betrachten, deutlich werden. Will
r jemand, bevor er die Ewigkeit betrachtet, zuvor das Wesen
Zeit in's Auge fassen, so kann er auch von hier aus mit-
t der Erinnerung zum Intelligiblen emporsteigen und das
ild der Zeit betrachten, vorausgesetzt, dass die Zeit über-
pt eine Aehnlichkeit mit der Ewigkeit hat.

2. Als was soll man nun die Ewigkeit bezeichnen? Etwa
die intelligible Substanz selbst, wie wenn man sagen wollte,
Zeit sei der gesammte Himmel und die Welt, denn auch
e Ansicht sollen in der That einige von der Zeit gehabt
en. Denn da wir uns die Ewigkeit als etwas sehr ehr-
diges vorstellen und denken, das ehrwürdigste aber die
lligible Natur ist und sich nicht sagen lässt, welches von
len ehrwürdiger sei, wie denn die Kategorie des mehr oder
der auf das Intelligible überhaupt keine Anwendung findet:
könnte man beides demgemäss zusammenfallen lassen, zu-
ja auch die intelligible Welt und die Ewigkeit beide das-
e umfassen. Aber sobald wir sagen, dass das eine im
ern enthalten sei und wir das Ewige von ihm aussagen,
n 'die Natur des Vorbildes ist ewig', sagt Plato: so be-
hnen wir doch wieder die Ewigkeit als etwas anderes, lassen
jedoch um jene oder in oder bei jener sein. Und wenn
les ehrwürdig ist, so beweist dies noch nicht ihre Identität.
könnte ja vielleicht dem einen das Ehrwürdige von dem
ern aus zukommen. Und was das Umfassen anlangt, so
l es für das eine ein Umfassen wie von Theilen sein, für
Ewigkeit aber das Ganze zugleich, nicht als Theil sondern
alles derartige erst durch sie zur Bezeichnung des Ewigen
mt. Oder soll man etwa in der intelligiblen Welt die
gkeit in der Ruhe bestehen lassen, wie man in der Er-

scheinungswelt die Zeit in der Bewegung bestehen lässt? Dann hätte man aber füglich zu fragen, ob die Ewigkeit mit der Ruhe schlechthin identisch sein soll oder nicht schlechthin sondern nur mit der Ruhe, die bei der intelligiblen Substanz in Betracht kommt. Denn wenn sie mit der Ruhe schlechthin identisch ist, so könnten wir erstens von keiner ewigen Ruhe sprechen, so wenig als von einer ewigen Ewigkeit; denn ewig ist was an der Ewigkeit Theil hat. Zweitens könnte von keiner ewigen Bewegung die Rede sein, denn diese müsste ja auch etwas ruhendes sein. Und wie soll ferner dem Begriff der Ruhe an sich die ununterbrochene Dauer zukommen? Ich meine nicht die ununterbrochene Dauer, von der wir bei der Zeit sprechen, sondern wie wir uns dieselbe denken, wenn wir vom Ewigen sprechen. Ist sie dagegen identisch mit der Ruhe der intelligiblen Substanz, so schliessen wir die andern Arten des Seienden von der Ewigkeit aus. Auch darf man die Ewigkeit nicht bloss in der Ruhe denken, sondern auch im Einen, ferner als ununterbrochen um sie von der Zeit zu unterscheiden. Die Ruhe aber als solche enthält weder den Begriff des Einen noch des Ununterbrochenen. Endlich sagen wir von der Ewigkeit aus, sie bleibe im Einen; also hat sie wohl Theil an der Ruhe, kann aber nicht die Ruhe selbst sein.

3. Was ist es nun, wonach wir die ganze intelligible Welt ewig und unwandelbar nennen, und was ist die Unwandelbarkeit? Ist sie identisch mit der Ewigkeit oder ist die Ewigkeit durch sie? Allerdings muss die Ewigkeit ein einheitlicher, aber dabei doch aus vielem geeinigter Begriff oder eine derartige Natur sein, die das Intelligible begleitet oder mit ihm verbunden ist oder an ihm erblickt wird, so dass das Intelligible in seiner Gesammtheit die eine Ewigkeit ausmacht, diese aber ein Complex von Kräften und Vielfachem ist. Im Hinblick auf ihre vielfache Kraft, gleichsam als das Substrat des Intelligiblen heisst sie Substanz; als Leben heisst sie Bewegung; als das schlechthin sich Gleichbleibende Ruhe; als Einheit des Vielfachen Verschiedenes und Identisches. Fasst man nun dies wieder zu einer Einheit des Seins, zu einem einheitlichen Leben im Intelligiblen zusammen, indem man von seiner Verschiedenheit möglichst absieht und auf das Unermüdliche seiner Wirksamkeit, auf das Identische, stets Unveränderliche, Ununterbrochene in seinem Denken oder Leben blickt: so giebt dies alles in allem betrachtet den Anblick der Ewigkeit als eines Lebens, das identisch bleibt, welches das Ganze stets gegen-

artig hat und nicht jetzt dies, dann wieder etwas anderes sondern alles zusammen ist, auch nicht jetzt diese, dann wieder eine Vielheit sondern ungetheilte Vollendung, indem alles wie auf einen Punkt concentrirt ist, ohne bereits in Fluss zu gerathen, sondern an derselben Stelle in sich bleibt und sich nicht verändert sondern stets in der Gegenwart ist, weil nichts von ihm vergangen ist noch auch sein wird, sondern als das was es ist auch immer ist. Demnach ist die Ewigkeit nicht das intelligible Substrat, sondern gleichsam das von dem Substrat ausstrahlende Licht seiner Identität, die es in Betreff des nicht erst Zukünftigen sondern bereits Seienden verbürgt, dass es so und nicht anders sei. Was sollte ihm auch wohl später zu Theil werden, das es nicht jetzt schon hätte? Was könnte es später werden, das es nicht jetzt schon wäre? Denn einerseits giebt es nichts, von wo aus es in das Jetzt kommen könnte — das würde ja nicht ein anderes sondern dies selbst sein; und da andererseits auch nichts sein wird, was es jetzt nicht hätte, so kann es nothwendigerweise auch nichts Vergangenes an sich haben — denn was sollte denn für dasselbe vorüber und vergangen sein? Ebensowenig das Zukünftige — denn was soll es in Zukunft haben? Es bleibt also nur übrig, dass es in seinem Sein ist was es ist. Was nun weder war noch sein wird sondern nur ist, was also das Sein in völliger Ruhe ohne bevorstehenden oder dagewesenen Uebergang in das Zukünftige hat, das ist die Ewigkeit. Also das Leben des Seienden im Sein, in seiner völligen, ununterbrochenen, schlechthin unveränderlichen Totalität, das ist die gesuchte Ewigkeit.

4. Man darf aber nicht glauben, die Ewigkeit sei ein äusserliches Accidens des Intelligiblen, vielmehr ist sie aus und mit demselben. Denn sie wird mit in der Substanz des Intelligiblen wahrgenommen, wie ja überhaupt alles, was man als im Intelligiblen vorhanden bezeichnet, als seiner Substanz inhärirend und von ihr unzertrennlich angesehen wird; denn das ursprünglich Seiende muss mit und in dem Ursprünglichen sein. So ist auch das Schöne in ihm und aus ihm, desgleichen die Wahrheit. Einerseits ist es gleichsam nur in einem Theile der Totalität des Seienden, andererseits in dieser Totalität selbst, wie ja auch diese wahrhafte Totalität keine Vereinigung seiner Theile ist, sondern selbst seine Theile hervorgebracht hat, um auch in dieser Hinsicht wahrhafte Totalität zu sein. Auch die Wahrheit ist im Intelligiblen nicht die Uebereinstimmung mit einem andern, sondern eben mit dem, dessen Wahrheit sie ist.

Es muss demnach dieses wahrhaftige All, um in der That seinem Begriff zu entsprechen, nicht allein alles sein als Summe aller vorhandenen Dinge, sondern auch insofern als ihm nichts fehlt. Dann kann es aber auch nichts Zukünftiges für dasselbe geben; dies müsste ihm ja sonst gefehlt haben und es würde dann nicht alles gewesen sein. Was soll ihm aber, da es unafficirbar ist, gegen seine Natur zustossen? Stösst ihm aber nichts zu, dann giebt es für dasselbe nichts Zukünftiges und nichts Vergangenes. Nimmt man dagegen den entstehenden Dingen die Zukunft, so folgt für sie, da ihr Dasein ein fortwährendes Dazubekommen ist, alsbald das Nichtsein. Legt man umgekehrt dem Nichtentstehenden die Zukunft bei, so verliert es dadurch seinen Platz im Sein. Denn offenbar könnte ihm das Sein nichts ursprünglich zugehöriges sein, wenn es im Sollen, Werden und Spätersein bestünde. Das Wesen der entstehenden Dinge besteht in einem Sein zwischen dem Anfang ihres Werdens bis zum äussersten Zeitpunkt, in dem sie nicht mehr sind, d. h. also in einer steten Zukunft. Mit Beseitigung dieser Zukunft hört ihr Leben und somit ihr Sein auf. Dasselbe gilt auch für das entstehende All, solange es ein derartiges sein wird. Deshalb eilt es auch dem Zukünftigen entgegen und will nicht stillstehen: es gewinnt sein Dasein aus einem fortwährenden Schaffen und einer ununterbrochenen Bewegung im Kreise in Folge eines gewissen Strebens nach dem intelligiblen Sein. Hiermit haben wir denn auch den Grund für seine Bewegung gefunden, die in besagter Weise mittelst des Zukünftigen dem Ewigen zustrebt. Das Erste und Ewige selbst dagegen hat kein Streben nach dem Zukünftigen. Es ist bereits das Ganze, und das Leben, das es gleichsam zu beanspruchen hat, hat es schon in seiner Totalität. Darum vermisst es nichts, es giebt für das Intelligible nichts Zukünftiges, desgleichen nichts, worin das Zukünftige enthalten wäre. Die ganze, vollständige Wesenheit also des Seienden, nicht allein in der Gesammtheit seiner Theile sondern auch darin, dass ihr nichts weiter fehlen und Nichtseiendes nicht weiter an sie herantreten kann — denn das wirklich vollständige All muss nicht bloss alles Seiende in sich schliessen, sondern auch alles irgendwann Nichtseiende ausschliessen: dieser sein Zustand und seine Beschaffenheit ist die Ewigkeit, ein Begriff, der ja sprachlich von dem ewig Seienden hergeleitet ist.

5. Dies bestätigt sich, wenn ich mich in meiner Seele mit irgend einem Gegenstand beschäftige und dies von ihm

uszusagen oder vielmehr zu schauen habe, dass seiner Beschaffenheit nach überhaupt keine Veränderung an ihm stattinden kann; denn wäre dies der Fall, so würde er nicht ewig oder nicht ewig etwas ganzes sein. Ist er nun deshalb bereits unwandelbar? Doch nicht, wenn nicht auch in seiner Natur etwas liegt, wodurch ich die Ueberzeugung gewinne, dass er so sein muss und nicht auch anders sein kann d. h. dass man ihn, wenn man sich wieder mit ihm beschäftigt, von derselben Beschaffenheit findet. Wie nun, wenn jemand sich von seinem Anblick garnicht trennt, sondern voll Bewunderung für seine Natur stets mit ihm verkehrt und im Stande ist dies zu thun infolge seiner unermüdlichen Natur oder sich selbst zur Ewigkeit emporschwingend in unwandelbarer Ruhe verharrt um ihr ähnlich und ewig zu sein, indem er mit dem Ewigen in seinem Innern die Ewigkeit und das Ewige schaut? Wenn nun das, was sich so verhält, ewig und immerwährend ist, so muss das, was in keinerlei Hinsicht nach einer andern Natur hin von sich abweicht, was sein ihm eigenthümliches Leben bereits in seiner ganzen Fülle hat ohne weder in der Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft etwas dazu zu empfangen, so muss dies also unwandelbar sein. Unwandelbarkeit aber ist ein solcher Zustand eines Substrats, der aus ihm und in ihm ist, Ewigkeit ist das Substrat mit einem derartigen erscheinenden Zustande. Daher ist die Ewigkeit etwas ehrwürdiges und identisch mit Gott. Und mit Recht kann man die Ewigkeit als den seinem Wesen nach als ruhiges identisches Sein, als permanentes Sein sich kundgebenden und offenbarenden Gott bezeichnen. Wenn wir nichts desto weniger von einer Mehrheit in Gott sprechen, so darf man sich darüber nicht wundern, denn alles Intelligible ist wegen seiner unendlichen Kraft Mehrheit. Zum Begriff des Unendlichen gehört ja die Abwesenheit alles Mangels, und das Intelligible ist recht eigentlich unendlich, weil es nichts von sich aufbraucht. Wenn demgemäss jemand die Ewigkeit als unendliches Leben bezeichnet, weil es das Leben in seiner Totalität ist und durch das Ausschliessen von Vergangenheit und Zukunft, worauf ja eben die Totalität beruht, nichts von sich aufbraucht, so dürfte seine Definition so ziemlich das Richtige treffen. Die Worte 'weil es das Leben in seiner Totalität ist und nichts aufbraucht u. s. w.' sind blosse erklärende Bestimmung des Unendlichen.

6. Da aber diese so ausserordentlich schöne und unwandelbare Natur um, von und zu dem Einen ist, ohne von

ihm wegzugehen, vielmehr stets um und in demselben bleibend und ihm gemäss lebend, so ist es, wie ich glaube, ein schöner, tiefsinniger und nicht bloss zufälliger Ausspruch Platos von der im Einen bleibenden Ewigkeit. Demnach führt die Ewigkeit nicht bloss sich selbst zum Einen als sich selbst, sondern sie ist gleichfalls um das Eine als Leben des Seienden. Dies also ist's was wir suchen, und was so bleibt, ist Ewigkeit. Denn das was so bleibt, und zwar eben das bleibt was es ist, nämlich Wirklichkeit eines Lebens, welches aus sich bleibt in Bezug auf jenes und in jenem, eine Wirklichkeit, der weder das Sein noch das Leben bloss scheinbar zukommt: das ist die Ewigkeit. Denn das wahrhafte Sein ist das niemals nicht sein noch anders sein d. h. das stets sich gleichbleibende Sein, das Sein ohne Unterschied. Es hat also in keiner Hinsicht ein bald so bald anders sein, man kann es nicht zertheilen, nicht sich entfalten noch entwickeln oder ausdehnen lassen, man kann kein früher oder später an ihm wahrnehmen. Wenn nun kein früher noch später an ihm ist, sondern das Sein der Gegenwart das wahrste ist was sich von ihm aussagen lässt, und es geradezu selbst ist und zwar so, dass es als Wesenheit oder als das Leben ist, so kommen wir auch hier wieder auf den in Rede stehenden Begriff der Ewigkeit. Wenn wir nun hierbei von immer sprechen, von dem was nicht bald ist bald nicht ist, so ist zu beachten, dass diese Ausdrücke nur der Deutlichkeit wegen gebraucht werden. Denn der Ausdruck immer, wenn er nicht in seiner eigentlichen Bedeutung sondern als Bezeichnung des Unzerstörbaren genommen wird, kann die Seele leicht dazu verleiten, den Begriff der Vielheit und dessen was nie alle wird herbeizuziehen. Es wäre vielleicht besser gewesen, es bloss das Seiende zu nennen. In der That ist das Seiende eine ausreichende Bezeichnung für die Wesenheit, aber da einige auch das Werden für Wesenheit gehalten haben, so bedurfte es für diese zum Verständniss noch des Wörtchens 'immer'. Allerdings ist das Seiende vom immer Seienden sowenig verschieden wie etwa der Philosoph vom wahren Philosophen. Aber weil manches sich fälschlich für Philosophie ausgiebt, so wurde der Zusatz des wahren gemacht. So ist auch das 'immer' zum Seienden und das Seiende zum 'immer' dazugekommen, so dass man von einem immer Seienden d. h. Ewigen spricht. Man muss deshalb das immer im Sinne des wahrhaft Seienden nehmen, es als eine continuirliche Kraft auffassen, die nichts weiter bedarf zu dem was sie bereits hat. Sie hat aber alles. Eine

erartige Natur ist also alles und seiend und als alles ohne langel, keineswegs aber in einer Hinsicht vollständig, in einer ndern wieder unvollständig. Das Zeitliche dagegen, auch renn es scheinbar vollkommen ist, wie z. B. ein für die Seele usreichender Körper vollkommen ist, bedarf noch des Zuünftigen und ist demnach hinsichtlich der Zeit, deren es bearf, unvollkommen. Auch wenn die Zeit zugegen ist und as zeitlich Erscheinende begleitet, bleibt es doch in dieser linsicht unvollkommen und kann nur uneigentlich als vollommen bezeichnet werden. Was dagegen seiner Natur nach einer Zukunft bedarf, weder in Hinsicht auf eine bestimmte ndliche noch eine unendliche oder unendlich zukünftige Zeit, ondern das was sein muss hat: dies ist der von unserm Denken esuchte Begriff. Ihm kommt das Sein nicht in Folge einer estimmten Quantität zu, sondern es liegt vor der Quantität. uch darf es, wenn es selbst keine Quantität ist, schlechterings mit keiner Quantität in Berührung treten. Hierdurch ürde sein Leben zertheilt werden und diese Zertheilung seine bsolute Untheilbarkeit aufheben. Vielmehr muss es seinem eben wie seiner Wesenheit nach untheilbar sein. Der planische Ausspruch vom Demiurgen 'er war gut' bezieht sich uf den Begriff des Alls und deutet durch das jenseits aller eit Liegende das Ausgeschlossensein eines bestimmten zeitichen Anfangs an, so dass die Welt darum noch keinen zeitichen Anfang hat, weil das, was für sie die Ursache ihres)aseins ist, sich im Denken als das frühere herausstellt. Und bgleich Plato nur der Deutlichkeit wegen diesen Ausdruck ebraucht hat, so hebt er doch selbst weiterhin das Unangeessene desselben hervor bei Dingen, denen der Begriff der on uns so genannten Ewigkeit zukommt.

7. Aber legen wir etwa mit dieser Auseinandersetzung in Zeugniss ab für Dinge, die uns fremd sind, und sprechen iber Gegenstände, die uns nichts angehen? Doch wie kann in Verständniss von Dingen stattfinden, mit denen man in einer Berührung steht? Wie sollen wir aber mit dem in Berührung kommen, was uns fremd ist? Folglich müssen uch wir Theil haben an der Ewigkeit. Aber wie ist das nöglich, wenn wir in der Zeit sind? Was dies jedoch heisst, n der Zeit und in der Ewigkeit sein, das kann erst erkannt verden, wenn wir zuvor den Begriff der Zeit ausfindig genacht haben. Deshalb müssen wir von der Betrachtung der Ewigkeit zu einer Betrachtung der Zeit und zur Zeit herabsteigen. Dort führte uns der Weg empor, jetzt wollen wir

reden, ohne zwar gänzlich herabzusteigen, aber doch so, wie die Zeit herabgestiegen ist.

Wenn von den alten herrlichen Männern nichts über die Zeit gesagt wäre, so würde es genügen im Anschluss an die bisherige Darstellung über die Ewigkeit im weitern unsere Ansicht mitzutheilen und zu versuchen, dieselbe mit dem gewonnenen Begriff der Ewigkeit in Einklang zu bringen. So ist es aber nöthig, zuvor die beachtenswerthen Ansichten der Früheren herauszuheben und zuzusehen, ob unsere eigene Entwickelung sich mit einer derselben in Uebereinstimmung befinden wird. Zunächst lassen sich die aufgestellten Ansichten über die Zeit der Hauptsache nach in drei Gruppen zerlegen. Man versteht unter Zeit entweder das was man Bewegung nennt, oder das was bewegt wird, oder eine Relation der Bewegung. Sie als Ruhe oder das Ruhende oder als Relation der Ruhe zu bezeichnen, würde offenbar dem Begriff der Zeit völlig widersprechen, da sie nirgendwie dieselbe ist. Von denen, welche die Zeit als Bewegung betrachten, betrachten sie die einen als die gesammte Bewegung, die andern als die Bewegung des Alls; diejenigen, welche sie als das Bewegte betrachten, denken dabei an die Sphäre des Weltalls; diejenigen endlich, welche sie für eine Relation der Bewegung halten, betrachten sie entweder als eine Ausdehnung der Bewegung oder als das Maass derselben oder überhaupt als etwas Begleitendes derselben, und zwar entweder der ganzen oder einer bestimmten Bewegung.

8. Für Bewegung nun kann man die Zeit unmöglich halten, weder wenn man sämmtliche Bewegungen versteht und gleichsam eine aus allen macht, noch wenn man eine bestimmte annimmt; denn beide Arten von Bewegung finden in der Zeit statt. Fände eine Bewegung nicht in der Zeit statt, so würde die Bewegung an sich um so weniger Zeit sein, da das worin die Bewegung stattfindet von der Bewegung selbst verschieden wäre. Gegen alles, was sich für diese Ansicht sagen lässt und gesagt ist, mag dies eine genügen, dass wohl die Bewegung aufhören und unterbrochen werden kann, nicht aber die Zeit. Wollte jemand sagen, die Bewegung des Alls wird nicht unterbrochen, so ist zu erwidern, dass auch diese, wenn der Umschwung gemeint ist, in einer bestimmten Zeit auf denselben Punkt zurückkommt, verschieden von der Zeit, in welcher die Hälfte zurückgelegt wird, man hätte eine halbe und eine doppelte Zeit, beide aber wären Bewegungen des Alls, von denen die eine von demselben Punkte aus zu dem-

Punkte, die andere nur bis zur Hälfte kommt. Auch mstand, dass man die Bewegung der äussersten Sphäre schärfste und schnellste bezeichnet, spricht für unsere t. Daraus ergiebt sich, dass die Bewegung derselben ie Zeit verschieden sind. Die schnellste von allen Begen ist sie offenbar dadurch, dass sie in geringerer Zeit össeren, ja den grössten Raum zurücklegt. Die andern n sind langsamer, weil sie in grösserer Zeit bloss einen desselben zurücklegen. Wenn nun nicht einmal die gung der Sphäre die Zeit ist, dann kann es noch viel r die Sphäre selbst sein, welche in Folge ihrer Beg für die Zeit gehalten wird. Soll aber die Zeit etwa elation der Bewegung sein? Wäre sie eine Dauer oder mung der Bewegung, so ist zu sagen, dass nicht jede ung dieselbe Ausdehnung hat, nicht einmal die gleich-; denn schneller und langsamer ist die Bewegung, selbst demselben Orte. Beide Ausdehnungen müssten dann ein anderes drittes gemessen werden, welches man mit rem Rechte als Zeit bezeichnen könnte. Welche von Ausdehnungen soll aber die Zeit sein, oder vielmehr überhaupt, da es deren unzählige giebt? Soll sie die mung einer bestimmten Bewegung sein, so kann sie nicht die Ausdehnung jeder derartigen Bewegung sein, es giebt deren viele, so dass es auch viele Zeiten zugeben müsste. Ist sie die Ausdehnung des Alls und lie Ausdehnung bei der Bewegung selbst, was würde sie anders als die Bewegung sein und zwar die Bewegung ner bestimmten Grösse? Diese bestimmte Grösse wird ntweder durch den Raum gemessen werden, weil die ung einen so und so grossen Raum durchschritten hat, ies wird die Ausdehnung sein (dies ist aber nicht Zeit n Raum), oder die Bewegung selbst wird durch die uität und dadurch, dass sie nicht sofort aufhört, sondern ich fortsetzt, ihre Ausdehnung haben. Aber dies würde össe der Bewegung sein. Wenn jemand eine Bewegung immt und sie als gross bezeichnet, wie man etwa von grossen Wärme spricht, so kommt man auch hierbei auf den Begriff der Zeit, sondern man erhält Bewegung ieder Bewegung, wie wenn man unaufhörlich fliessendes r hat und daran eine Ausdehnung wahrnimmt. Dieses und wieder aber ist die Zahl, wie Zweiheit oder Dreiund die Ausdehnung kommt der Masse zu. So also auch enge der Bewegung gleich der Zehnzahl oder gleich der

an der scheinbaren Masse der Bewegung erscheinenden Ausdehnung. Aber dies giebt keinen Begriff der Zeit, sondern nur ein so und so grosses Etwas, das in der Zeit vor sich geht. In diesem Falle würde die Zeit nicht überall sein, sondern man würde unter Zeit nur wieder die Bewegung an der Bewegung als Substrat verstehen. Denn die Ausdehnung findet nicht ausserhalb statt, sie ist bloss keine augenblickliche Bewegung. Wenn aber das Augenblickliche schon in der Zeit liegt, wodurch soll ich denn das Nichtaugenblickliche von dem Augenblicklichen unterscheiden als dadurch, dass es eben auch in der Zeit liegt? Folglich ist die ausgedehnte Bewegung und ihre Ausdehnung nicht selbst Zeit, wohl aber in der Zeit. Will man aber die Ausdehnung der Bewegung Zeit nennen, so versteht man doch nicht die Ausdehnung der Bewegung selbst darunter, sondern dasjenige, dem zufolge die Bewegung ihre Ausdehnung hat, indem sie gleichsam neben jener herläuft. Was dies aber sei, ist nicht gesagt. Offenbar ist es die Zeit, in welcher die Bewegung stattgefunden hat. Dies war es aber, was unsere Betrachtung von Anfang an suchte, was eigentlich die Zeit sei. So kommt es fast auf dasselbe hinaus, wie wenn jemand auf die Frage: was ist die Zeit? antworten wollte: die Ausdehnung der Bewegung in der Zeit. Was ist denn das für eine Ausdehnung, die derjenige Zeit nennt, der sie ausserhalb der eigentlichen Ausdehnung der Bewegung setzt? Andererseits wird auch derjenige, der die Ausdehnung in die Bewegung selbst setzt, nicht wissen, wohin er die Ausdehnung der Ruhe setzen soll. Denn soviel etwas bewegt wird, soviel ruht ein anderes, und man könnte sagen, dass die Zeit von beiden dieselbe sei, so dass sie offenbar selbst von beiden verschieden ist. Was ist nun diese Ausdehnung und was hat sie für eine Natur? Unmöglich ist sie etwas Räumliches. Denn auch der Raum ist ja etwas ausserhalb derselben befindliches.

9. Es ist zu untersuchen, wie die Zeit Zahl oder Maass der Bewegung sei; so nämlich scheint es besser, da die Bewegung eine continuirliche ist. Zuerst nun entsteht hier ähnlich wie bei der Ausdehnung der Bewegung die Schwierigkeit, ob man dies von der gesammten Bewegung aussagen könne. Denn wie mag jemand die ungeordnete und unregelmässige zählen, oder welches ist die Zahl und das Maass oder wonach bestimmt sich das Maass? Misst man mit demselben Maasse eine jede und überhaupt jede Bewegung, die schnelle wie die langsame, so wird die Zahl und das Maass ähnlich

angewandt werden wie wenn die Zehnzahl etwa Pferde und Rinder misst oder wenn dasselbe Maass auf das Feuchte wie auf das Trockne angewandt wird. Wenn die Zeit ein derartiges Maass ist, so ist zwar gesagt worauf sie sich erstreckt, nämlich auf Bewegungen; was sie aber selbst ist, ist noch nicht gesagt. Wenn aber, wie die Zehnzahl, auch ohne Pferde genommen, als eine Zahl betrachtet werden kann, und das Maass, auch wenn es nicht misst, Maass ist mit einer bestimmten Natur, mit der Zeit, die Maass ist, sich ebenso verhalten muss — wenn sie an sich betrachtet ebenso beschaffen ist wie die Zahl: wie unterscheidet sie sich von dieser bestimmten Zehnzahl oder von jeder andern einheitlichen Zahl? Wenn sie aber ein continuirliches Maass ist, so wird sie Maass sein als ein bestimmtes Quantum, z. B. das Quantum einer Elle. Sie wird also Grösse sein, etwa wie eine Linie, die offenbar mitläuft mit der Bewegung. Aber diese mitlaufende Linie, wie kann sie das messen, mit dem sie läuft? Denn warum soll das eine mehr zum Maass des andern sich eignen? Doch es ist wohl besser und wahrscheinlicher, die Linie nicht als Maass jeder Bewegung sondern nur derjenigen zu setzen, mit der sie läuft. Dies Gemessene aber muss etwas Continuirliches sein, insofern die mitlaufende Linie daran haften soll. Jedoch darf man das Messende nicht äusserlich und getrennt auffassen, sondern zugleich mit der gemessenen Bewegung. Und was wird das Messende sein? Nun, das Gemessene wird die Bewegung sein, das Messende aber Grösse. Und welches von ihnen wird die Zeit sein? die gemessene Bewegung oder die messende Grösse? Allerdings wird die Zeit sein entweder die von der Grösse gemessene Bewegung oder die messende Grösse oder ein Drittes, das die Grösse wie eine Elle gebraucht um zu messen, wie gross die Bewegung ist. Indessen ist es rathsam, in allen diesen Fällen, wie wir gesagt haben, eine gleichmässige Bewegung anzunehmen; denn ohne die Gleichmässigkeit und ausserdem die Einheitlichkeit und Gesammtheit der Bewegung wird der Beweis schwierig für den, der die Zeit irgendwie als das Maass der Bewegung setzt. Wenn also die Zeit gemessene und zwar von dem Quantum gemessene Bewegung ist, so muss, wie die Bewegung (die Nöthigung dazu vorausgesetzt) nicht durch sich selbst sondern durch etwas anderes gemessen werden musste, auch die Grösse, wenn wirklich die Bewegung ein anderes Maass ausser sich haben soll und wir deshalb des zusammenhängenden Maasses zur Messung derselben bedurften — so bedarf auf dieselbe Weise auch die

Grösse selbst eines Maasses, damit die Bewegung, wenn dasjenige wonach gemessen wird in der bestimmten Grösse vorliegt, in ihrem Quantum gemessen werde. Und die Zahl wird zu der Grösse gehören, die die Bewegung begleitet, nicht aber die Grösse selbst sein, die mit der Bewegung läuft. Was könnte dies aber für eine sein als die Einzahl? Wie diese messen soll, darüber erhebt sich nothwendig eine Schwierigkeit. Doch selbst wenn jemand dies Wie ausfindig gemacht hätte, so wird er als messend nicht Zeit schlechthin sondern diese bestimmte Zeit ausfindig machen; das ist aber nicht dasselbe wie Zeit schlechthin. Denn ein anderes ist es zu sagen 'Zeit', ein anderes 'bestimmte Zeit'; denn bevor man von einem bestimmten Quantum spricht, muss man sagen, was dieses bestimmte Quantum sei. Aber die Zahl, welche die Bewegung misst ausserhalb der Bewegung, ist die Zeit, wie die von den Pferden ausgesagte Zehnzahl nichts mit den Pferden zu thun hat. Was nun diese Zahl sei, ist nicht gesagt, die doch vor dem Messen ist was sie ist wie die Zehnzahl. Vielleicht ist es diejenige, welche nach dem Prius und Posterius der Bewegung nebenherlaufend misst? Aber was diese nach dem Prius und Posterius messende Zeit ist, ist noch nicht klar. Sicherlich indessen wird das nach dem Prius und Posterius Messende, sei es durch ein Zeichen oder sonstwie, durchaus nach der Zeit messen. Es wird also diese die Bewegung durch das Prius und Posterius messende Zahl sich an die Zeit halten und heften, damit sie messe. Denn entweder nimmt man das Prius und Posterius örtlich, z. B. den Anfang des Stadiums, oder vielmehr man muss es zeitlich nehmen. Denn überhaupt ist das Prius die Zeit, welche in die Gegenwart ausläuft, und das Posterius die, welche mit der Gegenwart beginnt. Etwas anderes ist also die Zeit als die Zahl, welche nach dem Prius und Posterius die Bewegung misst, nicht bloss eine beliebige sondern auch eine fest geordnete. Ferner warum soll nach Hinzutreten der Zahl, sei es als gemessene oder als messende — denn ebendieselbe dürfte eine messende wie eine gemessene sein können — warum also soll nach Hinzutreten der Zahl Zeit dasein, während aber Bewegung vorhanden ist und in derselben das Prius und Posterius durchaus statthat, nicht Zeit sein? Das wäre gerade wie wenn jemand sagen wollte, die Grösse sei nicht so gross als sie ist, wenn man darunter nicht diese bestimmte Grösse verstehe. Da aber die Zeit unendlich ist und auch so bezeichnet wird, wie kann bei ihr eine Zahl statthaben? Es müsste denn jemand einen Theil

von ihr nehmen und den messen, wobei denn die Zahl vorhanden ist noch ehe gemessen wird. Warum aber soll sie nicht sein selbst vor der Existenz der messenden Seele. Es müsste denn sein, dass jemand ihren Ursprung von der Seele herleitete. Freilich um des Messens willen braucht sie keineswegs davon herzurühren, denn sie ist in ihrer Grösse vorhanden, auch wenn sie niemand misst. Nennt aber jemand die Seele als das was sich der Grösse zum Messen bedient: was trägt dies aus für den Begriff der Zeit?

10. Was die Ansicht betrifft, die Zeit sei eine Folge der Bewegung, so lässt sich über dieselbe begrifflich nichts lehren noch aussagen, bevor man nicht gesagt hat, was das Mitfolgende ist; denn jenes dürfte vielleicht die Zeit sein. Der Ausdruck 'Folge' ist näher zu untersuchen, mag man dieselbe als später oder gleichzeitig oder früher auffassen, vorausgesetzt dass es wirklich eine solche Folge giebt; denn wie man sie auch ansieht, sie liegt in der Zeit. Ist dem so, dann wird die Zeit eine Folge der Bewegung sein in der Zeit. Allein da wir nicht suchen was die Zeit nicht ist, sondern was sie ist, und darüber viel von vielen vor uns gesagt ist, was Satz für Satz durchzugehen mehr eine geschichtliche Darstellung erfordern würde, und manches darüber so nach dem ersten Einfall gesagt ist; da ferner gegen die Behauptung, die Zeit sei das Maass der Bewegung des Weltalls, aus dem bereits Gesagten manches andere und auch das jetzt über das Maass der Bewegung Gesagte sich anführen lässt — denn abgesehen von der Unregelmässigkeit [der Bewegung] wird alles andere auch auf sie passen — so dürfte füglich auseinanderzusetzen sein, was man sich denn eigentlich unter der Zeit vorzustellen habe.

11. Wir müssen also wieder zurückgehen auf jenen Zustand, welchen wir von der Ewigkeit aussagten, auf jenes unwandelbare, in jedem Punkt vollständige und bereits unendliche Leben, welches nach keiner Richtung hin abweicht und in dem Einen und zu dem Einen hin steht; Zeit aber war noch nicht oder war wenigstens für jene [intelligiblen Wesen] noch nicht, sollte aber werden durch den Begriff und die Natur des Posterius. Wie demnach, da diese intelligiblen Dinge ruhig in sich verharren, die Zeit zuerst heraussprang: um das zu erfahren dürfte jemand die Musen, die damals noch nicht waren, ohne Erfolg anrufen, wohl aber die gewordene Zeit selbst, wie sie in die Erscheinung getreten und geworden ist. Sie möchte aber sich etwa in folgender Weise sprechen: Bevor sie noch

dies Prius erzeugte und des Posterius bedurfte, ruhte die Zeit in sich selbst in dem Seienden als nicht seiend, vielmehr verharrte sie in jenem gleichfalls in ihrer Ruhe. Da aber ihre Natur einen regen Thätigkeitstrieb hatte und ihr eigener Herr sein wollte und ihren Besitz zu vermehren strebte, so bewegte sie sich selbst, es setzte sich auch die Zeit in Bewegung, und da wir uns immer auf das Folgende hin und nicht auf dasselbe sondern auf ein anderes und wieder ein anderes hin bewegten und so eine gewisse Länge des Weges beschrieben, haben wir die Zeit als ein Abbild der Ewigkeit fertig gebracht. Da nämlich die Seele eine gewisse unruhige Kraft in sich spürte und was sie dort oben erblickte immer auf ein anderes übertragen wollte, so mochte sie die ganze Fülle bei sich selbst nicht leiden: wie aus dem ruhenden Samen der keimende Begriff sich herauswickelt und weithin, wie man glaubt, seinen Durch- und Ausgang nimmt, indem er das Viele durch die Zertheilung verschwinden macht und statt des Einen in sich selbst nicht in sich selbst das Eine aufzehrt und fortschreitet zu einer grösseren aber schwächeren Ausdehnung, so machte sich auch diese, indem sie die sichtbare Welt in Nachahmung jener bildete, die sich bewegt nicht in der Bewegung dort oben, aber in einer ähnlichen, die ein Bild jener sein will — so machte sie sich zuerst selbst zur Zeit und trug sie statt der Ewigkeit davon; dann unterwarf sie auch das Gewordene [die sichtbare Welt] dem Dienst der Zeit, indem sie es ganz und gar in die Zeit verlegte und sämmtliche Evolutionen desselben in derselben befasste. In ihr [der Weltseele] sich bewegend (denn die Welt hat in diesem All keinen andern Ort als die Seele) bewegte sie sich auch in der Zeit jener. Denn indem sie eine Kraft nach der andern von sich ausgehen liess und dann wieder eine andere in ununterbrochener Reihenfolge, erzeugte sie kraft der Thätigkeit das Folgende und ging zugleich mit einer andern Thätigkeit nach jener dem was früher nicht war vorauf, weil weder der Gedanke in Wirksamkeit gesetzt noch das jetzige Leben ähnlich dem vor ihr voraufgehenden war. Zugleich also war das Leben ein anderes und eben dadurch hatte es eine andere Zeit. Der Abstand und die Ausdehnung des Lebens also hatte die Zeit und der jedesmalige Fortschritt des Lebens hat jedesmal die Zeit und das entschwundene Leben hat die entschwundene Zeit. Wenn also jemand sagte: Zeit ist Leben der Seele, welche in ihrer Bewegung von einer Manifestation des Lebens zur andern übergeht — scheint er dann etwas rechtes zu sagen? Denn wenn

Ewigkeit Leben ist in der Ruhe, Unveränderlichkeit, Gleichheit und unendliches Leben und wenn die Zeit ein Bild der Ewigkeit sein muss, ganz so wie dieses All sich zu jenem verhält: so ist zu sagen, dass es anstatt des dortigen Lebens ein anderes Leben, nämlich das dieser Kraft der Seele als homonymes giebt und anstatt der Bewegung der vernünftigen Seele die Bewegung eines Theils derselben; anstatt der Identität, der Gleichmässigkeit und Stabilität ein nicht Stabiles, bald dies bald jenes Wirkendes; anstatt des Untrennbaren und Einen ein Schattenbild des Einen, das nur in der Continuität eins ist; anstatt des Unendlichen und Ganzen das in unendlicher Reihe aufeinander Folgende; anstatt des in sich geschlossenen Ganzen das nur Theil für Theil zum Ganzen Strebende und immer ein Ganzes Werdende, denn so wird es das Ganze, bereits in sich Geschlossene und Unendliche nachahmen, wenn es stets hinzuerwerbend sein will in dem Sein; so wird denn auch das Sein jenes Sein nachahmen. Man darf aber die Zeit nicht ausserhalb der Seele und gesondert von ihr auffassen, gleichwie die Ewigkeit nicht ausserhalb des Seienden, auch nicht als begleitende Folge noch als ein Posterius, gleichwie die Ewigkeit dort [in der intelligiblen Welt] nicht, sondern als ein darin Geschautes, darin Enthaltenes und damit Zusammengehöriges, gleichwie auch die Ewigkeit ein solches ist.

12. Man muss aber hieraus abnehmen, dass diese Natur [d. h. die Zeit] die Ausdehnung und Länge eines derartigen Lebens ist, die in ebenmässigen und ähnlichen, geräuschlos sich vollziehenden Veränderungen fortschreitet, die eine continuirliche Thätigkeit hat. Nähmen wir nun umgekehrt an, diese Kraft cessire einmal mit jenem Leben, das sie jetzt als ein unaufhörliches und nimmer nachlassendes hat, weil sie die Wirksamkeit einer stets seienden Seele ist und zwar nicht als eine auf sich selbst bezogene und in sich selbst beharrende sondern als eine schöpferische und erzeugende — wollten wir also annehmen, dass diese Thätigkeit nicht mehr wirksam sei, sondern aufhöre und dass auch dieser Theil der Seele zu dem da droben und zur Ewigkeit hingewandt sei und in Ruhe verharre: was wäre dann noch ausser der Ewigkeit? Wie gäbe es ein Verschiedenes, da alles in Einem beharrt? Wie gäbe es da noch ein Früher? wie ein Später und ein Mehr? Wo könnte die Seele sich dann anders hinwenden als da wo sie ist? Vielmehr könnte sie sich auch diesem nicht zuwenden, da sie sich ja zuvor abwenden müsste um sich hinzuwenden. Würde doch auch die Sphäre selbst nicht sein, welche

nicht früher vorhanden ist als die Zeit; denn in der Zeit ist und bewegt sich auch diese, und wenn sie steht, während jene sich thätig erweist, so werden wir die Dauer ihres Stillstandes messen, solange jene ausserhalb ist. Wenn nun mit dem Ablassen und Einswerden jener die Zeit aufgehoben ist, so erzeugt offenbar der Anfang dieser dorthin gerichteten Bewegung und diese Lebensäusserung die Zeit. Deshalb ist auch [im Timäus] gesagt, dass sie zugleich mit diesem All entstanden sei, weil die Seele sie zugleich mit diesem All erzeugt hat. Denn in einer derartigen Thätigkeit ist auch dieses All geworden; und diese ist Zeit, jenes in der Zeit. Wollte aber jemand sagen, Platon nenne auch die Bewegungen der Gestirne Zeiten, so sei er daran erinnert, dass er sagt, diese seien geworden um die Zeit anzuzeigen und abzugrenzen und als ein deutliches, augenscheinliches Maass zu dienen. Denn da es nicht anging die Zeit selbst durch die Seele zu begrenzen, noch auch jeden einzelnen Theil eines Unsichtbaren und nicht Greifbaren an sich selbst zu messen, so machte er vorzüglich für die des Zählens Unkundigen Tag und Nacht, wodurch es möglich war den Begriff der Zwei an der Verschiedenheit zu erfassen, woraus denn, wie Plato sagt, der Begriff der Zahl entstand. Dann konnten wir, indem wir die Dauer von Sonnenaufgang bis wieder zum Sonnenaufgang nahmen, die Zeitdauer gewinnen bei der Gleichmässigkeit der Bewegungsart, auf die wir uns stützen, und wir brauchen eine derartige Zeitdauer gleichsam als Maassstab, nämlich als Maassstab der Zeit, denn die Zeit ist nicht selbst der Maassstab. Denn wie sollte man sonst messen und was sollte man beim Messen als die bestimmte Grösse bezeichnen wie ich sie z. B. habe? Wer ist nun dieser Ich? Doch wohl derjenige, an dem die Messung geschieht. Also ist er, damit er messe, ohne das Maass selber zu sein. Die Bewegung also des Alls wird nach der Zeit gemessen sein und die Zeit wird nicht das Maass der Bewegung sein dem Wesen und Begriffe nach, sondern indem sie es accidentiell ist wird sie als ein anderes Früheres anzeigen, wie gross die Bewegung ist. Und die als eine aufgefasste Bewegung wird, in so und so langer Zeit wiederholt gezählt, zu der Vorstellung einer vergangenen Zeitdauer führen. Wenn demnach jemand sagte, die sphärische Bewegung messe in gewisser Weise die Zeit, indem sie nach Möglichkeit in ihrer eigenen Grösse und Dauer die Grösse und Dauer der Zeit anzeigt, so dürfte das eine richtige Erklärung sein. Das von der sphärischen Bewegung Gemessene also d. h. das An-

zeigte wird die Zeit sein, nicht erzeugt von der sphäri-
ıen Bewegung sondern angezeigt; und so wird das Maass
r Bewegung das von einer bestimmt abgemessenen Bewegung
messene sein und wird, gemessen von dieser, doch als ein
deres als diese zu betrachten sein: war es doch auch ein
deres insofern es maass, und wieder ein anderes insofern es
messen wird, gemessen nämlich per accidens. Danach wäre
o darüber gesprochen in der Weise wie wenn jemand sagte,
s von der Elle Gemessene sei die Grösse, ohne den Begriff
rselben anzugeben, und wie etwa jemand die Bewegung, die
wegen ihrer Unendlichkeit nicht definiren kann, als das vom
ıum Gemessene bezeichnen dürfte; denn nachdem er den
ıum, welchen die Bewegung durchlaufen, aufgefasst hätte,
ürde er sagen, sie sei so gross als der betreffende Raum.

13. Die sphärische Bewegung also zeigt die Zeit an, in
r sie sich selbst befindet. Es darf aber die Zeit das 'in
elcher' nicht mehr als ein Merkmal an sich haben, sondern
e muss in erster Linie selbst sein was sie ist, in welcher
e das andere bewegt und ruht in gleichmässiger, geordneter
'eise, und von Seiten irgend eines Geordneten zur Erscheinung
mmen und in die Vorstellung treten, nicht jedoch werden,
sei dies ein Ruhendes oder Bewegtes, besser jedoch ein
wegtes; denn die Bewegung bringt uns besser zu einer
utlichen Vorstellung von der Zeit als die Ruhe, und an-
haulicher wird uns die Dauer nach abgelaufener Bewegung
die Dauer in der Ruhe. Deshalb sind die Philosophen
ch zu der Definition gekommen: 'die Zeit ist das Maass der
wegung', statt zu sagen: 'die Zeit ist von der Bewegung ge-
ssen' und anstatt hinzuzufügen, was denn das was gemessen
rd an sich ist, nicht aber etwas Accidentielles von ihm aus-
sagen und dies dann [auf das Wesen der Sache] zu über-
gen. Aber vielleicht meinen sie diese Uebertragung und
rtauschung nicht, sondern wir verstehen sie falsch, und in-
n sie deutlich das Maass nach dem Gemessenen bezeichnen,
ıen wir ihre Ansicht nicht getroffen. Der Grund unsers
sverständnisses liegt darin, dass sie den Begriff, das Wesen
Sache, sei sie nun ein Messendes oder ein Gemessenes,
ht völlig klar machen, weil sie in ihren Schriften Wissende
d eigene Zuhörer im Auge haben. Plato wenigstens hat
der ein Messendes noch ein von etwas anderem Gemessenes
das Wesen der Zeit bezeichnet, sondern um sie zu ver-
schaulichen sagt er, die sphärische Bewegung habe immer
ıen kleinsten Theil zum kleinsten Theil derselben hinzuge-

nommen, so dass wir daraus abnehmen könnten, was und wie gross die Zeit sei. Um jedoch ihr Wesen klar zu machen sagt er, sie sei zugleich mit dem Himmel geworden nach dem Vorbild der Ewigkeit und zwar sei sie ein bewegtes Bild, weil auch die Zeit nicht ruht wenn die Seele nicht ruht, mit der zusammen sie läuft und kreist; zugleich mit dem Himmel aber ist sie geworden, weil ein solches Leben [der Seele] auch den Himmel macht und ein und dasselbe Leben den Himmel und die Zeit zu Stande bringt. Gesetzt den Fall, es zöge sich dies Leben in sich selbst zu einer leeren Einheit zusammen, so hätte in demselben Augenblick auch die Zeit, die in diesem Leben ist, wie der Himmel, der dieses Leben nicht mehr hätte, aufgehört zu sein. Wenn aber jemand das Prius und Posterius dieses abgeleiteten Lebens und dieser abgeleiteten Bewegung als etwas Reales annähme und das als Zeit ansähe, dagegen das in der ursprünglichen und wahren Bewegung vorhandene Prius und Posterius für nichts erklärte, so wäre das sehr absurd, indem er der seelenlosen Bewegung das Prius und Posterius und die Zeit zuspräche, dagegen der Bewegung, nach welcher diese erst besteht als Nachahmung, abspräche, einer Bewegung, von welcher aus auch das Prius und Posterius durch ursprüngliche, selbstthätige Bewegung von Anfang an besteht und welche, wie eine jede ihrer eigenen Thätigkeiten, so auch das Folgende der Reihe nach und mit dem Erzeugen zugleich auch den Uebergang derselben auf etwas anderes erzeugt. Warum führen wir nun zwar diese Bewegung, die des Alls, in den Umkreis jener [der Seele] hinein und verlegen sie in die Zeit, nicht aber ebenso die Bewegung der Seele, die in ihr besteht und in ewiger Wirksamkeit hindurchgeht durch die Dinge? Nun deshalb, weil das vor und über ihr Liegende die Ewigkeit ist, welche nicht mit ihr fortschreitet und sich ausbreitet. Zuerst also trat diese in die Zeit heraus und erzeugte die Zeit und hat sie mit ihrer eigenen Wirksamkeit. Wie nun überall? Weil jene von keinem einzigen Theile der Welt getrennt ist, wie auch die Seele in uns von keinem einzigen Theile. Behauptet aber jemand, die Zeit sei keine Hypostase und nichts Reelles, so wird er offenbar auch über Gott selbst eine falsche Behauptung aufstellen wenn er sagt: Gott war und wird sein; denn so wird er sein und war er wie dasjenige ist, in welchem er nach seiner Behauptung sein wird. Allein zur Bekämpfung dieser Gegner wird eine andere Art der Beweisführung erfordert. Das aber ist ausserdem bei allem Gesagten zu beachten, dass, wenn

jemand an einem Menschen, der sich bewegt, das im Vorwärtsgehen zurückgelegte Quantum auffasst, er auch das Quantum der Bewegung auffasst und dass, wenn er die Bewegung, etwa durch die Schenkel, sieht, er auch das vor dieser Bewegung in dem Menschen vorhandene bestimmte Quantum der Bewegung sieht, wenn anders er die Bewegung des Körpers bis zu diesem bestimmten Quantum ausdehnte. Den während dieser bestimmten Zeit bewegten Körper nun wird er zurückführen auf diese bestimmte Bewegung (denn sie ist der Grund) und die Zeit dieser, diese selbst aber auf die Bewegung der Seele, welche dieselbe Dimension hat. Worauf nun aber wird er die Bewegung der Seele zurückführen? Worauf er nämlich will, er wird immer auf ein in sich Geschlossenes, Untheilbares kommen. Dies ist demnach das Uranfängliche, Erste und das, in welchem das andere ist; es selbst ist nicht mehr in einem andern, denn dies kann es nicht fassen. Und bei der Weltseele verhält es sich ebenso. Also ist auch wohl in uns die Zeit? Gewiss, in jeder derartigen Seele und von gleicher Beschaffenheit in allen Menschen, und alle Seelen sind eine. Daher wird die Zeit nicht auseinandergezogen und zertheilt werden [durch die einzelnen Seelen], sowenig wie die Ewigkeit, die auf verschiedene Weise in allen gleichartigen Dingen existirt.

ACHTES BUCH.

Von der Natur und dem Schauen und dem Einen oder Vom Schauen.

1. Wenn wir ohne uns vorläufig an eine ernsthafte Untersuchung zu wagen zuerst im Scherz sagten, alles strebe nach dem Schauen und blicke auf dieses Ziel, nicht bloss die vernünftigen, sondern auch die unvernünftigen Geschöpfe, sowohl die Natur in den Pflanzen als auch die diese erzeugende Erde; sodann, alles erlange dasselbe soweit es ihm möglich sei, und zwar gelange das eine so, das andere anders zum Schauen, manches in Wahrheit, manches vermöge einer Nachahmung und eines Bildes davon: würde wohl jemand das Paradoxe dieser Rede erträglich finden? Nun, da dieselbe bloss an uns gerichtet ist, so wird uns aus der scherzhaften Behandlung

unserer eigenen Angelegenheiten keinerlei Gefahr erwachsen. Also schauen auch wir wohl indem wir jetzt scherzen? Ja freilich, wir und alle die da scherzen thun dies und gerade hiernach strebend scherzen sie; und es lässt sich behaupten: wenn ein Kind oder ein Mann Scherz oder Ernst treibt, so treibt der eine den Ernst, das andere den Scherz um des Schauens willen, und jede Handlung richtet ihren Eifer auf das Schauen, die nothwendige indem sie das Schauen auch mehr nach aussen hin zieht, die sogenannte freiwillige indem sie dies zwar weniger thut, doch aber auch ihrerseits durch das Streben nach dem Schauen zu Stande kommt. Aber dies nachher. Jetzt wollen wir davon reden, welches Schauen der Erde selbst und den Bäumen und überhaupt den Pflanzen zukommt, und wie wir die Geschöpfe und Erzeugnisse der Erde auf die Thätigkeit des Schauens zurückführen, und wie die Natur, der man Vorstellungen und Begriffe abspricht, Schauen in sich selbst hat und was sie schafft eines Schauens wegen schafft, das sie nicht hat.

2. Dass hier nun weder Hände noch Füsse noch irgend ein angefügtes oder anerschaffenes Organ, wohl aber Materie nöthig ist, in der sie (die Natur) schaffen soll und die sie gestaltet, ist wohl jedem klar. Ebenso muss jede mechanische Ursache aus der schöpferischen Thätigkeit der Natur entfernt werden. Denn was für ein Stoss oder welche Hebelkraft bringt die bunte Mannigfaltigkeit von Farben und Gestalten hervor? Können ja auch die Wachsbildner, die man doch gemeinhin im Auge hat, wenn man der Natur eine derartige Thätigkeit zuschreibt, keine Farben hervorbringen, ohne dass sie Farben von aussen herzubringen zu ihren Werken. Allerdings aber, da man gewahrte, dass auch in jenen Künstlern etwas Bleibendes sein muss, nach welchem eben sie mittels der Hände ihre Werke verfertigen, musste man auch hinaufgehen bis zu einem Analogon in der Natur und bemerken, wie auch dort die Kraft, die nicht durch Hände hervorbringt, bleiben und zwar ganz bleiben muss. Denn sicherlich verlangt sie nicht das eine als bleibend, das andere als bewegt (denn die Materie ist das Bewegte, an ihr aber [der Natur] ist nichts Bewegtes), oder jenes wird nicht das zuerst Bewegende noch die Natur dieses sein.

Der Begriff freilich, möchte jemand sagen, ist unbewegt, sie selbst aber ist von dem Begriff verschieden und bewegt. Aber wenn sie die ganze Natur meinen, dann gehört auch der Begriff dazu; ist aber etwas von ihr unbewegt, so ist dies

eder der Begriff. Nämlich Form muss sie sein, nicht aus iterie und Form; denn was soll ihr warme oder kalte Marie? Denn die Materie, welche zu Grunde liegt und bearitet wird, bringt diese Form entweder mit oder erhält eine ualität, nachdem sie, an sich qualitätslos, der Einwirkung s Begriffs unterzogen worden. Denn nicht Feuer muss hinikommen, damit die Materie Feuer werde, sondern Begriff. ies ist auch ein nicht geringes Zeichen dafür, dass in den hieren und Pflanzen die Begriffe das schöpferische Princip nd und die Natur ein Begriff ist, welcher einen andern Beriff schafft als Erzeugniss seiner selbst, indem er zwar dem ubstrat etwas giebt, selbst aber bleibt. Der Begriff nun, der n der sichtbaren Gestalt erscheint, ist bereits der letzte, ist dt und kann keinen andern mehr erschaffen; der aber das eben hat, ein Bruder des der die Gestalt hervorgebracht hat nd selbst mit der nämlichen Kraft ausgerüstet, schafft in dem rzeugten Begriff.

3. Wie kann er nun schaffend und also schaffend etwa es Schauens theilhaftig werden? Nun, wenn er bleibend chafft und in sich selbst bleibend und Begriff ist, so möchte r wohl selbst Schauen sein. Denn die Handlung dürfte gemäss dem Begriffe vor sich gehen, verschieden offenbar vom egriff; jedoch der Begriff, und gerade der, welcher mit der andlung verbunden ist und sie leitet, dürfte nicht Handlung in. Ist er also nicht Handlung, sondern Begriff, so ist er chauen; und in der ganzen Sphäre der Begriffe ist der letzte s dem Schauen und so als ein (an)geschauter selbst Schauen, r vor diesem liegende aber ist in seiner Gesammtheit ein ppelter: einerseits nicht wie Natur, sondern Seele, andererits in der Natur und die Natur. Stammt denn nun auch eser [letztere] aus dem Schauen? Allerdings aus dem Schauen, jedoch, dass er sich selbst gewissermassen geschaut hat. ist nämlich das Product des Schauens und eines Schauenn. Wie hat aber sie selbst [die Natur] ein Schauen? Das griffliche hat sie freilich nicht; ich nenne aber 'begriffliches hauen' das Reflectiren über ihren eigenen Inhalt. Warum cht, da sie doch Leben ist und Begriff und schöpferische aft? Doch wohl, weil das Reflectiren das Noch-nicht-haben . Wenn sie aber hat, so ist sie deshalb weil sie hat, auch höpferisch thätig. Sie hat also was sie ist, und darin besteht r sie das Schaffen; sie ist aber Schauen und Anschauung, nn sie ist Begriff. Dadurch also, dass sie Schauen und Anhauung und Begriff ist, dadurch schafft sie auch insofern

sie dieses ist. Die schöpferische Thätigkeit demnach hat sich uns als ein Schauen erwiesen; sie ist nämlich das Resultat des Schauens, eines in sich verharrenden Schauens, das nichts anderes gethan, sondern dadurch dass es Schauen ist geschaffen hat.

4. Und wenn jemand sie [die Natur] fragte, weswegen sie schaffe, so könnte sie, falls sie dem Fragenden Gehör geben und Rede stehen wollte, sagen: „Du hättest nicht fragen sondern ebenfalls stillschweigend verstehen sollen, wie auch ich schweige und nicht gewohnt bin zu reden. Was denn verstehen? Dass das Gewordene ein Gegenstand meines in Schweigen versunkenen Schauens ist und dass mir, die ich aus einem sogearteten Schauen entstanden bin, eine schaulustige Natur zu Theil geworden und das schauende Vermögen in mir eine Anschauung schafft, wie die Geometer schauend ihre Figuren zeichnen; aber ich zeichne nicht sondern schaue, und so treten die Umrisse der Körper gleichsam von selber herausgleitend in's Dasein. Dabei ergeht es mir wie der Mutter und denen die mich erzeugten; denn auch jene sind aus dem Schauen, und ich bin aus ihnen entsprungen ohne dass sie etwas thaten, sondern dadurch dass sie höhere Begriffe sind und sich selbst schauen bin ich geboren." Was will dies nun bedeuten? Dass die sogenannte Natur, welche Seele ist, nämlich ein Erzeugniss der früheren, kräftiger lebenden Seele, welche ruhend in sich selbst das Schauen hat ohne nach dem oberen oder niederen zu blicken, welche auf ihrem Standpunkt d. h. in ihrem eigenen Gleichgewicht und gleichsam Selbstbewusstsein verharrt, durch diese Einsicht und dieses Selbstbewusstsein die Dinge nach ihr schaute, soweit es ihr möglich, und nichts weiter suchte nach Vollendung einer glänzenden und reizvollen Anschauung. Und wenn jemand ihr ein Verstehen oder Bewusstsein beilegen will, so ist das kein solches Bewusstsein oder Verstehen wie wir es sonst den Dingen zusprechen, sondern verhält sich etwa wie das Bewusstsein des Schlafes zu dem des Wachenden. Denn sie ruht in dem Schauen ihrer eigenen Anschauung, die ihr daraus entstanden, dass sie in sich selbst und bei sich selbst bleibt und Anschauung ist, und zwar ein schweigendes wenngleich dunkleres Schauen. Denn ein anderes Schauen sieht deutlicher als sie, sie aber ist das Bild eines andern Schauens. Auf diese Weise ist denn auch das von ihr Erzeugte durchaus schwach, weil ein schwaches Schauen eine schwache Anschauung hervorbringt; bringen doch auch die Menschen, wenn sie zu schwach geworden zum

en, den Schatten des Schauens und des Begriffs, die ung, hervor. Denn da das Vermögen des Schauens wegen sschwäche nicht hinreicht, so können sie den Gegen- des Schauens nicht hinlänglich erfassen und werden des- ıicht befriedigt; indem sie aber denselben zu erschauen en, wenden sie sich zur Handlung, damit sie hier sehen ie mit dem Verstande [Geist] nicht sehen konnten. Wenn ınn also thätig sind, dann wollen sie selbst es schauen uch die andern es schauen und empfinden lassen, wenn :h ihr Vorsatz bestmöglich zur That geworden ist. Ueber- ›rden wir demnach dies ausfindig machen: die schaffende ;keit wie das Handeln ist eine Schwäche oder begleitende des Schauens; eine Schwäche, wenn jemand nach voll- ter Handlung weiter nichts hat, eine begleitende Folge, er vor diesem etwas besseres zu schauen hat als das gniss seines Thuns. Denn wer zieht es vor, wenn er 'ahre schauen kann, dem Schattenbild des Wahren nach- en? Das bezeugen auch die minder begabten Kinder, die ig zur Wissenschaft und Speculation sich den Künsten echnischen Fertigkeiten zuwenden.

›. Doch nachdem wir über die Natur gesprochen und ıandergesetzt haben, in welcher Weise die erzeugende ein Schauen ist, wollen wir übergehen zu der Seele die hr ist und erklären, wie das Schauen dieser und die ›egierde und der Forschungstrieb und der Geburtsschmerz lge der Erkenntniss und die eigene Fülle veranlasst hat, sie, selbst ganz Anschauung geworden, eine andere An- ung hervorbrachte, wie z. B. die einzelne Kunst, wenn ıllig geworden, eine andere gleichsam kleine Kunst her- ıngt in dem Schüler, der Bilder von allem in sich trägt, n übrigen freilich nur wie dunkle und sich selbst zu ı unvermögende Anschauungen sind. Der erste Theil ben nun (der Seele), der oben ist und von oben her erfüllt und erleuchtet wird, bleibt dort, derjenige aber, lurch die erste Theilnahme an dem das theilgenommen Antheil gewinnt, geht fortwährend als Leben aus Leben r; denn die Lebensenergie erstreckt sich überall hin und ›bt keinen Ort wo sie fehlt. Hervorgehend jedoch lässt ›n früheren Theil ihrer selbst da wo sie ihn zurückge- : verbleiben; denn wenn sie (wirklich) den früheren Theil sen hat, wird sie nicht mehr überall sein, sondern da e aufhört allein. Nicht gleich indessen ist das Hervor- de dem Gebliebenen. Wenn sie also überall hin sich

erstrecken muss und kein Ort unerfüllt bleibt von ihrer Wirksamkeit und immer das Frühere etwas anderes ist als das Spätere; wenn ferner die Wirksamkeit aus dem Schauen oder dem Handeln fliesst, das Handeln aber noch nicht da war, denn es kann unmöglich vor dem Schauen stattfinden: so muss das eine zwar schwächer sein als das andere, insgesammt aber Schauen, daher muss das was ein dem Schauen gemässes Handeln zu sein scheint, das schwächste Schauen sein; denn das Erzeugte muss [dem Erzeugenden] stets gleichartig sein, schwächer allerdings dadurch dass es beim Herabsteigen hinschwindet. Geräuschlos freilich geht alles zu, da kein sichtbares oder äusseres Schauen oder Handeln erforderlich ist; und auch die schauende Seele und das also Schauende, als das mehr nach aussen Gewandte und anders Geartete als das vor derselben [der Seele] Liegende, schafft das nach derselben Liegende, kurz das Schauen schafft das Schauen. Denn auch eine Grenze hat weder das Schauen noch die Anschauung. Deshalb ist sie auch überall. Denn wo sollte sie nicht sein? Ist sie doch in jeder Seele das nämliche, denn sie ist nicht umschrieben durch Grösse. Freilich ist es nicht gleicher Weise in allen Dingen, so auch nicht in jedem Theil der Seele auf ähnliche Weise. Deshalb giebt der Lenker den Rossen was er geschaut hat, und nachdem die es empfangen, strecken sie sich doch wohl offenbar nach dem was sie gesehen haben, denn sie haben nicht alles empfangen. Sollten sie aber sich streckend handeln, so handeln sie dessentwegen, nach dem sie sich strecken. Das war aber Schauen und Anschauung.

6. Das Handeln geschieht also um des Schauens und der Anschauung willen; darum ist auch für die Handelnden das Schauen das Ziel, und was sie gleichsam auf directem Wege nicht erlangen konnten, das suchen sie auf Umwegen zu erreichen. Wiederum, wenn sie erlangt haben was sie wünschen, so ist offenbar das was sie geschehen wissen wollten (nicht damit sie es nicht erkännten, sondern damit sie es erkännten und als gegenwärtig in der Seele sähen) das vorgesetzte Ziel des Schauens. Handeln sie ja doch auch des Guten wegen, und zwar nicht damit sie es ausserhalb ihrer selbst oder überhaupt nicht haben, sondern damit sie das Gute aus der Handlung haben. Wo aber ist dies? In der Seele. So ist also die Handlung wieder in Schauen umgeschlagen, denn was sie in der Seele, der Begriff ist, ergreift, was wäre es anders als ein schweigender Begriff? Und zwar um so mehr je mehr sie [die Seele] Begriff ist. Denn dann hat sie Ruhe und sucht

hts mehr, da sie ja erfüllt ist, und das Schauen, das sich einem solchen Vertrauen auf den Besitz befindet, ruht nach ıen gewandt. Und je lebendiger die Ueberzeugung, um so ıiger ist auch das Schauen, (auf welchem Wege es dem ıen näher führt) und das Erkennende vereinigt sich jemehr erkennt (denn nunmehr muss Ernst gemacht werden) mit n Erkannten. Denn wenn es zwei sind, so wird das eine s, das andere jenes sein; es liegt dann gleichsam eins neben n andern und dieses doppelte hat sich noch nicht mit einder vereinigt; das wäre gerade als wenn die in der Seele rhandenen Begriffe nichts wirkten. Daher darf der Begriff :hts äusserliches sein, sondern muss suchen eins zu werden t der Seele des Lernenden, bis er denselben sich assimilirt t. Die Seele nun, wenn sie mit ihm [dem Begriff] sich verıigt und in die gleiche Stimmung versetzt hat, dann bringt hervor und geht über in Action; denn was sie von Anıg an hatte, das lernt sie begreifen und durch das Heraus:ten in die Action wird sie gleichsam eine andere als sie bst und denkend blickt sie wie ein Fremdes auf ein Fremdes; d doch war auch sie Begriff und gewissermassen Geist, der er ein anderes schaute. Denn sie ist nicht erfüllt, sondern t Mangel im Verhältniss zu dem was vor ihr liegt; indessen haut auch sie ruhig auf das was sie hervorbringt. Denn was : nicht hervorgebracht hat, bringt sie nicht mehr hervor, ıs sie aber hervorbringt, bringt sie in Folge des Mangels rvor zur Betrachtung, indem sie begreifen lernt was sie hat. dem Bereich der Handlung aber passt sie das was sie hat m Aeussern an. Und dadurch dass sie in höherem Grade t als die Natur ist sie ruhiger, und durch dieses Mehr auch schaulicher; dadurch aber dass sie nicht vollkommen hat ebt sie in höherem Maasse nach dem Begreifen des Gehauten und nach dem Schauen, das man aus Betrachtung winnt. Und wenn sie ihren ursprünglichen Zustand verst und in andere Dinge eingeht, darauf wieder zurückkehrt, schaut sie mit dem verlassenen Theil ihrer selbst; die in h beharrende Seele aber thut dies weniger. Deshalb ist r vollkommene Weise bereits identisch mit dem Begriff und bringt sein Wesen auch andern gegenüber zur Darstellung; h selbst gegenüber aber ist er Schauen. Denn schon wendet h dieser zu dem Einen und zu dem Ruhenden nicht bloss ı den Aussendingen, sondern auch in Bezug auf sich selbst, rz alles [an ihm] ist nach innen gekehrt.

7. Dass also alles wahrhaft Seiende aus dem Schauen

und Schauen ist, sowie das aus jenem durch sein Schauen (wordene Anschauung, theils für die sinnliche Wahrnehm theils für die Erkenntniss oder Vorstellung; dass sodann Handlungen die Erkenntniss zum Ziel haben, und das Strel nach Erkenntniss und die Zeugungen vom Schauen aus Form und Anschauung abzielen, überhaupt alles und jedes Nachahmung der schaffenden Mächte Anschauungen schafft ı Formen; dass ferner die werdenden Daseinsformen als Na ahmungen des Seienden die schöpferischen Kräfte zeigen, ' sie sich zum Ziel setzen nicht die schaffende noch die handel Thätigkeit, sondern das Resultat derselben zum Behufe Schauens, und dass dieses auch die Gedanken sehen wol und noch früher die sinnlichen Wahrnehmungen, deren Z die Erkenntniss ist; dass endlich noch vor diesem die Na die Anschauung, welche in ihr sich findet, und den Beg schafft in der Vollendung eines andern Begriffs: das leucht theils von selbst ein, theils hat es die bisherige Entwickel nachgewiesen. Doch auch das ist klar, wie nothwendi Weise, da das erste im Schauen besteht, auch das übrige a hiernach streben muss, wenn anders als das Ziel für alles Princip gelten darf. Sind ja auch wenn die Thiere zeu die Begriffe in ihnen das Bewegende, es ist dies eine Thät keit des Schauens und gleichsam ein Wehe nach Erzeugı vieler Formen und vieler Anschauungen, nach Erfüllung Alls mit Begriffen, nach einem wo möglich ewigen Schau Denn etwas ins Leben rufen heisst Formen schaffen d. h. a mit dem Schauen erfüllen. Auch die Fehler im Bereich Geschehens so gut wie des Handelns sind Abirrungen Schauenden von dem Gegenstand des Schauens, und schlechte Künstler gilt als ein Mann, der hässliche Forn hervorbringt. Desgleichen gehören die Liebenden unter Zahl der Schauenden und nach der Idee Strebenden.

8. Hiermit also hat es diese Bewandtniss. Wenn a die Theorie weiter hinaufsteigt von der Natur zur Seele ı von dieser zum Geist, und das Schauen [in den einzel Momenten] immer inniger wird und eins mit dem Schauend und in der vollkommenen Seele die Erkenntniss als wel dem Geist zustrebt zusammenfällt mit dem Object: so ist off bar in diesem beides eins, nicht durch eine [gesuchte] V einigung, sondern dem Wesen nach, durch die Identität ' Denken und Sein. Denn beides ist nicht mehr verschied sonst müsste es wieder ein anderes geben was über diese V schiedenheit hinaus liegt. Hier also muss beides in Wahrl

eins sein; dies ist aber lebendiges Schauen, nicht eine Anschauung in einem andern [Gegenstand]; denn was in einem andern lebt, ist nicht das Lebendige selber. Soll nun eine Anschauung oder ein Gedanke leben, so darf es kein Leben sein wie das andere vegetative oder sensitive oder psychische. Gedanken freilich sind gewissermassen auch die andern [Arten des Lebens], aber das eine [Leben] ist ein vegetativer, das andere ein sensitiver, das dritte ein psychischer Gedanke. Wie denn Gedanken? Weil es Begriffe sind. Und jedes Leben ist in gewissem Sinne ein Gedanke, aber der eine dunkler als der andere, wie auch das Leben. Dieses helle und erste Leben aber und der erste Geist sind eins. Ein erster Gedanke also ist das erste Leben und das zweite Leben ein zweiter Gedanke und das letzte Leben ein letzter Gedanke. Jegliches Leben dieser Art also ist auch Gedanke. Nun können die Menschen vielleicht Unterschiede des Lebens bald angeben, aber Unterschiede des Gedankens geben sie nicht, sondern die einen nennen sie Gedanken, die andern überhaupt nicht, weil sie sich überhaupt nicht darum kümmern, was das Leben eigentlich ist. Indessen muss gerade darauf hingewiesen werden, dass auch hier wieder die Untersuchung alles Seiende als ein mitfolgendes Resultat des Schauens aufzeigt. Wenn demnach das wahrste Leben durch den Gedanken Leben ist, dieses aber dasselbe ist wie der wahrste Gedanke, so lebt der wahrste Gedanke, und das Schauen und die derartige Anschauung ist ein Lebendiges und Leben, und eins sind die zwei. Da nun dies beides eins ist, wie kann dieses Eine wieder vieles sein? Eben weil nicht ein [blosses] Eins schaut. Denn wenn auch das Eine anschaut, so thut es dies doch nicht als Eins; widrigenfalls entsteht nicht Geist. Vielmehr nachdem es angefangen als Eins, blieb es nicht wie es angefangen hatte, sondern wurde unvermerkt vieles, gleichsam beschwert, und entwickelte sich indem es alles haben wollte, wenn es auch besser für dasselbe war, dies nicht zu wollen; denn es wurde ein Anderes; ähnlich wie ein Kreis, der sich entfaltet, Figur wird und Fläche und Peripherie und Centrum und Linien mit einem oben und unten; das bessere ist das Woher, das schlechtere das Wohin. Denn das Woher war nicht so beschaffen wie das Woher und Wohin [Ausgang und Ende], noch auch das Woher und Wohin wie das Woher allein. Andererseits ist der Geist nicht eines Einzigen Geist sondern All-Geist, als All-Geist aber auch Geist von allem. Demgemäss muss, weil er All-Geist ist und Geist von allem, ein Theil von ihm ganz und alles sein;

widrigenfalls wird er einen Theil haben der nicht Geist ist und zusammengesetzt sein aus Nicht-Geistern, wird er ein zusammengetragener Haufe sein, der da erwartet Geist aus allem zu werden. Deshalb ist derselbe auch unendlich, und wenn etwas von ihm ausgeht, so wird weder das von ihm Ausgehende verringert, da auch dies das Ganze ist, noch jener von dem es ausgeht, da er keine Zusammensetzung war aus Theilen.

9. Dieser also ist so beschaffen; darum ist er nicht ursprünglich, sondern es muss noch etwas jenseits desselben geben, worauf auch die bisherige Untersuchung hinaus wollte, zunächst schon weil die Vielheit später ist das Eine; und dieser ist Zahl, das Princip der Zahl aber und einer solchen Zahl ist das wahrhaft Eine; ferner ist dieser Intelligenz und Intelligibles zugleich, folglich zwei zugleich. Wenn aber zwei, so muss man das vor der Zwei ergreifen. Was ist das? Intelligenz allein? Aber mit jedem Intellect ist das Intelligible verbunden; wenn nun das Intelligible nicht mit verbunden sein darf, so wird jenes auch nicht Intellect sein können. Wenn es also Intelligenz nicht ist sondern sich der Zweiheit entzieht, so muss das was früher ist als diese Zweiheit jenseit der Intelligenz liegen. Was hindert denn, dass dies das Intelligible sei? Nun dies, dass auch das Intelligible mit dem Intellect verbunden ist. Wenn es nun weder der Intellect noch das Intelligible sein dürfte, was möchte es dann sein? Dasjenige, werden wir sagen, woraus der Intellect und das mit ihm verbundene Intelligible entstanden ist. Was ist dies nun und in welcher Gestalt werden wir es uns vorstellen? Denn es wird ja wieder ein Denkendes oder Nichtdenkendes sein. Nun ist aber ein Denkendes der Intellect, das Nichtdenken hingegen wird nicht einmal seiner selbst inne werden; also was ist jenes erhabene Wesen? Denn selbst wenn wir sagten, es sei das Gute und sei das Einfachste, werden wir nichts klares und deutliches sagen, obwohl wir die Wahrheit sagen, solange wir nicht einen Stützpunkt für unser Denken haben. Und wiederum, da das Erkennen der andern Dinge nur durch die Intelligenz geschieht und wir nur durch die Intelligenz etwas Intelligentes erkennen können, welch ein Aufschwung des intuitiven Vermögens möchte hinreichen zum Erfassen dessen, was die Natur der Intelligenz überschritten hat? Darauf werden wir antworten: man muss es, so gut es geht, durch eine Analogie in uns bezeichnen. Denn es ist auch in uns etwas von ihm, oder vielmehr es giebt keinen Punkt wo es nicht ist für diejenigen, welchen vergönnt ist an ihm theilzuhaben.

Denn wenn du an das überall Befindliche das was empfangen kann an irgend einem Punkte heranbringst, empfängst du von dort her. Z. B. wenn eine Stimme eine Einöde erfüllt, in welcher sich ausserdem Menschen befinden, wirst du an jedem Punkte wohin du dein Ohr wendest die Stimme ganz in dich aufnehmen und auch wieder nicht ganz. Was werden wir nun in uns aufnehmen, nachdem wir den Geist herzugebracht haben? Nun, der Geist muss gleichsam hinter sich zurückweichen und mit seinem Doppelantlitz sich gleichsam an die Dinge die hinter ihm sind hingeben und auch dort, wenn er jenes sehen will, nicht ganz Geist sein. Denn er ist selbst das erste Leben, die wirkende Kraft im Hindurchgehen durch das All; mit dem Hindurchgehen aber meine ich nicht, dass er hindurch geht sondern hindurchgegangen ist. Wenn er nun Leben ist und Hindurchgehen und alles genau und nicht nur so im allgemeinen hat (denn sonst würde er es unvollkommen und ungegliedert haben), so muss er nothwendig aus einem andern sein, was nicht mehr in der Entfaltung ist sondern Princip der Entfaltung und Princip des Lebens und Princip des Geistes wie des Alls. Denn nicht Princip ist das All, sondern aus dem Princip ist das All, es selbst aber ist nicht mehr das All noch etwas vom All, sondern damit es das All erzeuge und damit es nicht Vielheit sei, das Princip der Vielheit; denn das Erzeugende ist überall einfacher als das Erzeugte. Wenn nun dieses den Geist erzeugt hat, so muss es einfacher sein als der Geist. Wenn aber jemand meinte, es sei das Eine und das All, so wird jenes doch wohl ein jedes einzelne von allem sein oder das Ganze zusammen. Ist es nun alles zusammen als eine Vereinigung, so wird es später sein als das All; ist es aber früher als das All, so wird etwas anderes als das All, etwas anderes es selbst sein als das All; ist es aber zugleich es selbst und das All, so wird es nicht Princip sein. Es muss aber selbst Princip und vor dem All sein, damit nach ihm auch das All sei. Was aber das „jedes einzelne von allem" betrifft, so wird es erstlich mit jedem beliebigen identisch, sodann alles zugleich sein und keinen Unterschied machen. Und so ist es nichts von dem All sondern vor dem All.

10. Aber als was? Als die Möglichkeit aller Dinge; wenn die nicht wäre, so wäre auch das All nicht, noch Geist das erste und allumfassende Leben. Was aber über das Leben hinaus liegt, ist Ursache des Lebens. Denn nicht die Wirklichkeit des Lebens d. h. das All ist das erste Leben, sondern dieses ist selbst wie aus einer Quelle hervorgeströmt. Denke

dir nämlich eine Quelle, die keinen Anfang weiter hat, sich selbst aber den Flüssen mittheilt ohne dass sie erschöpft wird durch die Flüsse, vielmehr ruhig in sich selbst beharrt; ihre Ausflüsse hingegen denke dir wie sie vor ihrer Trennung nach verschiedenen Richtungen noch zusammen sind, doch aber alle gleichsam schon wissen, wohin sie ihre Fluthen ergiessen werden; oder stelle es dir vor wie das Leben eines gewaltigen Baumes, welches das All durchströmt indem der Anfang bleibt und nicht im Ganzen zerstreut wird, gleichsam fest gegründet in der Wurzel. Dieses also giebt das gesammte reiche Leben dem Baume, bleibt aber selbst, da es nicht die Fülle ist sondern Princip der Fülle. Kein Wunder. Vielmehr wäre es ein Wunder, wie die Menge aus dem entstand was nicht Menge war, wenn nicht vor der Menge die Nicht-Menge war. Denn nicht zertheilt sich das Princip in das Ganze; denn hätte es sich zertheilt, so würde es auch das Ganze vernichtet haben, ja dieses würde nicht einmal geworden sein, wenn nicht das Princip in sich selbst als ein anderes bliebe. Deshalb findet auch überall eine Zurückführung auf das Eine statt. Und in jedem einzelnen ist ein Eins, auf das du es zurückführen kannst, so auch das All auf das Eine vor ihm, das noch nicht einfach Eins ist, bis man zu dem einfach Einen gekommen; dieses aber geht nicht mehr auf ein anderes zurück. Erfasst man aber das Eine der Pflanze d. i. das bleibende Princip und das Eine des Thiers und das Eine der Seele und das Eine des Alls, so erfasst man jedesmal das mächtigste und das (allein) werthvolle; und wenn man das Eine des wahrhaft Seienden, sein Princip und seine Quelle und seine Kraft erfasst, dann sollten wir ungläubig sein und ein Nichts zu haben wähnen? Allerdings ist es nichts von dem, dessen Princip es ist, so zwar, dass nichts von ihm ausgesagt werden kann, nicht Sein, nicht Wesenheit, nicht Leben: es ist über diesem allen. Fasst du es aber auf nachdem du das Sein weggenommen, so wirst du dein Wunder haben, und dich aufschwingend zu ihm und es erfassend in seinen Wirkungen ruhe aus und suche es mehr zu verstehen durch Intuition es begreifend, so jedoch dass du seine Grösse überschaust in dem was nach ihm und um seinetwillen ist.

11. Die Sache lässt sich auch so betrachten. Da nämlich der Geist ein Sehen ist und zwar ein sehendes Sehen, so wird er eine zur Wirklichkeit gelangte Möglichkeit sein. Folglich wird das eine an ihm Materie, das andere Form sein, wie ja auch das leibliche Sehen ein doppeltes hat; vor dem Sehen

war's sicherlich eins. Das Eine ist also zwei geworden und die Zwei eins. Für das leibliche Sehen nun kommt die Fülle von der sinnlichen Welt und gleichsam die Vollendung, für das Sehen des Geistes aber bringt das Gute die Erfüllung. Denn war er selbst das Gute, wozu brauchte er dann überhaupt zu sehen oder thätig zu sein? Denn das übrige hat im Umkreis des Guten und um des Guten willen seine Wirklichkeit, das Gute aber bedarf nichts; deshalb wird es nichts haben als sich selbst. Wenn du also das Wort „gut" aussprichst, so denke nichts weiter hinzu; denn wenn du etwas hinzufügst, wirst du es in dem Grade als du irgend etwas hinzugefügt hast ärmer machen. Darum sage auch nicht einmal das Denken von ihm aus, damit du es nicht zu einem andern und so zu zweien machst, Geist und Gutes. Denn der Geist bedarf des Guten, das Gute aber nicht jenes; daher wird er auch nach Erlangung des Guten gutartig und vollendet sich durch das Gute, indem die Form von dem Guten kommt das ihn gutartig macht. In gleicher Weise aber wie man an ihm die Spur des Guten sieht, muss man sich sein wahrhaftes Urbild denken, indem man es sich nach der an dem Geist erscheinenden Spur vergegenwärtigt. Diese nun an ihm befindliche Spur desselben (des Guten) giebt sich dem darauf sehenden Geist zu eigen; so ist denn im Geiste das Streben und immerfort strebt und immer erlangt er, dort aber (im Guten) strebt er weder — denn wonach? — noch erlangt er, denn er strebte ja garnicht. Dennoch ist das Gute auch nicht Geist; denn in diesem ist ein Streben und ein Hinneigen zur Form desselben. Da also der Geist schön ist und das schönste von allem, der da wohnt in einem reinen Licht und reinen Strahlenglanze und die Natur des Seienden umfasst hat, von dem auch diese schöne Welt eine Abschattung und ein Abbild ist, der da ferner wohnt in aller leuchtenden Herrlichkeit, weil nichts ungeistiges noch dunkles noch maassloses in ihm ist, kurz der ein seliges Leben lebt: so würde sicherlich Staunen den gefangen halten, der ihn erblickt und wie sich's gebührt sich in ihn versenkt und mit ihm sich vereint hätte. Wie aber der, welcher im Aufblick zum Himmel den Glanz der Sterne geschaut hat, den Schöpfer in's Herz fasst und sucht, so muss auch wer die intelligible Welt erschaut und betrachtet und bewundert hat, suchen nach dem Schöpfer jener und forschen, wer sie so zu Stand und Wesen gebracht, oder wo und wie der Vater eines solchen Kindes ist, der Vater des Geistes, eines schönen Sohnes und von ihm erzeugten

Sohnes. Durchaus jedoch ist jener weder der Geist noch der Sohn, sondern sowohl vor dem Geist als dem Sohne; denn nach ihm kommt Geist und Sohn, welche der Erfüllung und des Denkens bedürfen; freilich nahe ist es dem Mangellosen und des Denkens nicht Bedürfenden, und es hat wahrhafte Fülle und wahrhaftes Denken, weil es sie ursprünglich hat. Das darüber hinaus Liegende aber ist weder bedürftig noch hat es einen Besitz; sonst wäre es nicht das Gute.

NEUNTES BUCH.

Verschiedene Betrachtungen.

1. 'Der Geist', sagt Plato, 'sieht die dem lebenden Wesen, welches ist, innewohnenden Ideen'. 'Dann dachte der Demiurg', so fährt er fort, 'es müsse auch dieses All das haben, was der Geist in dem lebenden Wesen, welches ist, sieht'. Folglich sagt er, dass die Formen vor dem Geiste bereits sind und dass der Geist sie als seiende denkt. Zuerst muss man also untersuchen, ob jenes (ich meine das lebende Wesen) nicht Geist sondern etwas vom Geiste verschiedenes ist. Nun ist das Schauende Geist. Das lebende Wesen also ist nicht Geist, sondern wir werden es als etwas Gedachtes [Intelligibles] bezeichnen und sagen, dass der Geist das, was er sieht, ausser sich hat. Folglich hat er Abbilder und nicht das Wesen, wenn das Wesen dort ist. Dort nämlich, sagt Plato, ist auch die Wahrheit im Seienden, wo jedes einzelne an sich ist. Vielleicht aber ist beides zwar verschieden, ohne jedoch deshalb von einander getrennt zu sein, als eben nur in soweit es verschieden ist. Sonst hindert der Wortlaut der Stelle uns nicht, beides für eins zu halten, was nur im Denken getrennt ist, wenn anders allein ein also Seiendes theils gedacht wird theils denkend ist. Denn von dem, was der Geist sieht, sagt Plato überhaupt nicht, dass er es in einem andern sehe, sondern dass er in sich das Gedachte habe. Ebenso gut kann das Gedachte auch Geist in Ruhe, Einheit und Beharren sein, und es kann die Natur des Geistes, welcher jenen in sich ruhenden Geist sieht, eine von jenem ausgehende Thätigkeit sein, welche jenen sieht. Indem er aber jenen als jenen sieht, ist er der Geist jenes, weil er ihn denkt. Indem er aber jenen denkt,

ist er zwar selbst Geist, aber dadurch dass er ihm ähnlich geworden, andererseits auch Gedachtes. Dieses also ist jenes, welches das, was es dort sieht, in dieser Welt zu schaffen dachte. Allerdings jedoch scheint er das Denkende nach einer verstohlenen Andeutung als von jenen beiden verschieden zu fassen. Andere freilich werden der Ansicht sein, dass jene drei, das lebende Wesen selbst, welches ist, der Geist und das Denkende eins sind. Vielleicht indessen betrachtet er es als drei, indem er wie so oft von verschiedenen Voraussetzungen ausgeht. Von zweien war bereits die Rede. Was ist aber das dritte, das da dachte die vom Geiste im lebenden Wesen als ruhend gesehenen Formen auch seinerseits hervorzubringen, zu schaffen und zu theilen? Nun, es ist möglich, dass in einer Hinsicht der Geist es ist, der theilt, in einer andern aber der Geist es nicht ist. Insofern nämlich das Getheilte von ihm ausgeht, ist er selbst der Theilende, insofern er aber selbst ungetheilt bleibt, während das Getheilte (es sind die Seelen) sich von ihm entfernt, kann es die Seele sein, welche in viele Seelen theilt. Deshalb sagt er auch, die Theilung komme dem dritten zu und finde im dritten statt, weil es dachte was nicht Sache des Geistes sondern der Seele ist, die in einer getheilten Natur eine getheilte Thätigkeit hat.

---

2. Denn wie bei der einen ganzen Wissenschaft eine Theilung in die einzelnen Objecte der Wissenschaft stattfindet, ohne dass sie selbst darum zerstreut und zerstückelt wird, sondern jedes einzelne Object der Möglichkeit nach das Ganze enthält, da sein Princip und Ziel dasselbe ist: so muss man auch sich selbst so einrichten, dass die Principien in uns auch Ziele und ein Ganzes sind und alles auf das Beste der Natur hinausläuft. Wer so geworden ist befindet sich in der jenseitigen Welt. Denn mit diesem Besten in sich, wenn er es hat, wird er jenes berühren.

Die Gesammtseele wurde nirgends noch kam sie irgend woher, denn sie war an keinem Orte, sondern der benachbarte Körper hat an ihr Theil genommen. Deshalb ist sie auch, wie Plato sagt, nicht irgendwie im Körper, sondern er versetzt den Körper in sie. Die andern Seelen dagegen haben ein Woher; sie gehen nämlich von der Gesammtseele aus. Sie haben auch etwas, in was sie eingehen und übergehen

können; daher können sie auch emporgehen. Die Gesammtseele ist dagegen stets oben, worin sie ihrer Natur nach Seele ist. Das All dagegen, das sich unmittelbar an sie anschliesst, ist wie etwas in ihrer Nähe oder unter der Sonne befindliches. Es wird nun die Theilseele erleuchtet, indem sie sich dem Höhern zuwendet; denn dann trifft sie auf das Seiende. Wendet sie sich dagegen dem Niederen zu, so trifft sie auf das Nichtseiende. Dies thut sie aber, wenn sie auf sich gerichtet [für sich] ist; denn wenn sie für sich sein will, so macht sie das Niedrige, das Nichtseiende zu ihrem Bilde, wobei sie gleichsam ins Leere schreitet und unbestimmter wird. Und dieses unbestimmte Bild ist durchaus finster, denn es ist unvernünftig und durchaus ohne Denken und weit vom Seienden entfernt. Sie selbst befindet sich in einer mittleren Region als ihrem eigentlichen Bereiche, und indem sie nochmals gleichsam mit einem zweiten Bilde das Bild sieht, gestaltet sie es und geht fröhlich in dasselbe ein.

---

3. Wie kommt wohl aus dem Einen die Menge? Weil es überall ist; denn es giebt keinen Punkt, wo es nicht wäre. Es erfüllt also alles. Damit ist denn vieles oder vielmehr alles schon gegeben. Denn wenn es selbst allein überall wäre, so würde es selbst alles sein. Da es aber auch nirgends ist, so wird alles durch dasselbe, weil es überall ist, aber als von ihm verschieden, weil es selbst nirgends ist. Warum ist es aber selbst nicht bloss überall sondern ausserdem auch nirgends? Weil das Eine vor allem sein muss. Es muss also alles erfüllen und schaffen, nicht aber alles sein was es schafft.

Die Seele selbst muss wie ein Sehen sein. Gegenstand des Sehens ist für sie der Geist; sie ist unbestimmt bevor sie sieht, aber von Natur zum Denken geschaffen. Sie ist also im Verhältniss zum Geist Materie.

Wenn wir uns selbst denken, so sehen wir offenbar eine denkende Natur, oder wir geben bloss vor zu denken. Wenn wir also denken und uns selbst denken, so denken wir eine intellectuelle Natur. Demnach liegt vor diesem Denken ein anderes, gleichsam ruhiges Denken. Es ist aber ein Denken des Seins und des Lebens. Folglich liegt vor diesem Leben und Sein

ein anderes Sein und Leben. Das also sieht was Thätigkeit ist. Wenn aber die Thätigkeiten des so sich selbst Denkens Intelligenzen sind, so sind wir in unserm wahren Selbst das Intelligible, und das Denken unser selbst giebt uns ein Bild desselben.

Das Erste ist die Möglichkeit von Bewegung und Ruhe, folglich liegt es jenseits derselben. Das Zweite ruht und bewegt sich um jenes, und dieses Zweite ist Geist. Denn als etwas anderes hat es sein Denken auf ein anderes gerichtet, welches kein Denken hat. Als doppeltes aber denkt das Denkende auch sich selbst und es ist mangelhaft, denn im Denken hat es seine Vortrefflichkeit, nicht in seinem Dasein.

Was in Wirklichkeit ist, ist für alles aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit Kommende dasjenige, was solange es ist immer dasselbe ist. Daher ist das Vollkommene auch bei den Körpern vorhanden z. B. beim Feuer. Aber es kann nicht immer sein, weil es mit Materie verbunden ist. Was aber als unzusammengesetzt in Wirklichkeit ist, das ist immer. Es ist aber das in Wirklichkeit Seiende für ein anderes Sein auch zugleich ein Sein der Möglichkeit nach.

Gott ist das Erste über dem Sein; der Geist ist das Seiende und hier ist Bewegung und Ruhe. Denn das Erste selbst ist um nichts, das andere ist um das Erste in Ruhe und Bewegung. Denn Bewegung ist Streben, das Erste aber strebt nach nichts. Wonach sollte es auch als das Oberste streben? Also denkt es auch wohl sich selbst nicht? Insofern es sich hat, kann man bei ihm im allgemeinen von Denken sprechen. Doch wird das Prädicat denken nicht ertheilt, insofern etwas sich hat, sondern insofern es auf das Erste schaut. Es ist aber erste Thätigkeit auch das Denken selbst. Wenn nun dies die erste ist, dann darf es keine höhere geben. Dasjenige also, was diese verleiht, liegt jenseits derselben; folglich ist das Denken das zweite nach jenem. Auch ist ja das Denken nicht das ursprünglich Ehrwürdige; folglich auch nicht jedes Denken sondern nur das Denken des Guten. Das Gute also liegt jenseits des Denkens. Aber es hat auch kein Selbstbewusstsein. Als was wäre denn das Selbstbewusstsein bei ihm zu denken? Als Bewusstsein des Guten als eines Seienden

oder nicht? Wenn als eines Seienden, dann ist das Gute bereits vor dem Selbstbewusstsein; wenn aber das Selbstbewusstsein es erst schafft, dann kann das Gute nicht vor ihm liegen. Dann kann es aber auch selbst nicht sein, wenn es nämlich nicht Bewusstsein des Guten ist. Wie also? Lebt es auch nicht? Man darf wohl nicht sagen, dass es lebt, da es ja das Leben giebt. Das Selbstbewusstsein aber und das sich Denkende ist das Zweite; denn es ist sich seiner bewusst, um durch diese Thätigkeit bei sich zu sein. Es muss also, wenn es sich kennen lernt, sich unbekannt gewesen und seiner Natur nach mangelhaft sein, durch das Denken aber vervollständigt sein. Das Denken also muss man ihm [dem Ersten] absprechen, denn der Begriff Zusatz setzt Wegnahme und Mangel voraus.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

DIE

ENNEADEN DES PLOTIN

ÜBERSETZT

VON

HERMANN FRIEDRICH MÜLLER.

ZWEITER BAND.

BERLIN,
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1880.

VORWORT.

Ein zweiter Volkmann hat sich nun zwar nicht gefunden, doch bin ich auch bei diesem zweiten Theil nicht ganz ohne fremde Hülfe geblieben. Herr Dr. Hugo von Kleist in Flensburg hat die Güte gehabt, mir seine Uebersetzung fast der ganzen vierten Enneade zu nachträglicher Vergleichung mit der meinigen zu überlassen. Ich verfehle nicht, für diese Liberalität auch öffentlich meinen Dank auszusprechen. Ebenso bin ich Herrn Dr. von Kleist verpflichtet für die freundliche Beurtheilung meiner Arbeiten im Philol. Anzeiger IX, 9 u. 10. Namentlich hat folgender Satz meinen Beifall: „Plotin ist ein Denker von grosser Umsicht und Gründlichkeit, der bei der apriorischen und empirischen Begründung seiner Lehre eine Fülle von neuen und, selbst wo er entschieden irrt, höchst geistreichen Gedanken zu Tage fördert; endlich lässt sich in jeder seiner Abhandlungen eine klar durchdachte und fein gegliederte Disposition nachweisen.“ Um dies recht anschaulich zu machen, wären „sauber ausgearbeitete Dispositionen der einzelnen Abhandlungen“ allerdings wünschenswerth. Möchte der Wunsch kein frommer bleiben! Einen weiss ich, der ihn vorzüglich erfüllen könnte: Herr Dr. von Kleist selber. Ich habe die Beweise davon in Händen. Meinerseits kann und mag ich nichts versprechen.

Die übliche Versicherung, wie lebhaft ich von der Unvollkommenheit meiner Leistung überzeugt sei, wird mir jeder erlassen, der sich etwa durch eigene Versuche von der Schwierigkeit des Unternehmens überzeugt hat. Ich habe den Philosophen, Theologen und Historikern für ihren Hochbau nur die nöthigen Kärrnerdienste thun wollen.

Kloster Ilfeld den 28. Juli 1880.

VIERTE ENNEADE.

Psychologische Untersuchungen.

INHALT.

ERSTES BUCH.

Ueber das Wesen der Seele
oder
wiefern lässt sich sagen, dass die Seele zwischen der ungetheilten und getheilten Substanz in der Mitte steht?

In der intelligiblen Welt befindet sich die wahrhafte Wesen-it: der Geist ist das beste derselben; Seelen sind aber auch rt; von dort aus sind sie ja auch hier. Und jene Welt hat eelen ohne Körper, diese dagegen die in Körpern befindlichen nd durch die Körper getheilten. Dort ist der ganze Geist usammen und nichts unterschiedenes und getheiltes, zusammen uch alle Seelen in dieser einigen Welt, nicht in räumlicher eschiedenheit. Der Geist nun ist stets ununterschieden und icht getheilt, die Seele aber bloss dort ununterschieden und ngetheilt; es liegt aber in ihrer Natur getheilt zu werden. Denn ihre Theilung ist das Sichentfernen und in den Körper-treten. Mit Recht sagt man also bei den Körpern von ihr, sie sei getheilt, weil sie sich so entfernt und getheilt ist. Wie ist sie denn aber auch ungetheilt? Sie hat sich nämlich nicht ganz entfernt, sondern ein Theil von ihr ist nicht herabgekommen, in dessen Natur es nicht lag getheilt zu werden. Die Behauptung also, dass sie aus der ungetheilten und der in Körper getheilten bestehe, kommt auf dasselbe hinaus wie wenn man sagt, sie besteht aus einer obern und untern, oder aus einer ans Jenseits geknüpften und sich bis ins Diesseits ausbreitenden, etwa wie ein Radius vom Centrum ausgeht. Hierher gekommen schaut sie aber mit dem Theile, mit dem sie auch die Natur des Ganzen behauptet. Denn selbst hier ist sie nicht nur getheilt, sondern auch ungetheilt; denn was an ihr getheilt wird, das wird auf ungetheilte Weise getheilt. Wenn sie sich nämlich in den ganzen Körper hineingegeben hat, ist sie, nicht getheilt sofern sie sich ganz in einen ganzen hineingegeben, getheilt sofern sie in jedem Theile gegenwärtig ist.

ZWEITES BUCH.

Ueber das Wesen der Seele.

1. Wenn wir bei der Untersuchung über das Wesen der Seele den Nachweis geführt haben, dass sie nichts körperliches sei noch auch die Harmonie in den körperlichen Dingen, und die Ansicht von der Entelechie, die weder so wie sie dargestellt wird wahr ist, noch das Wesen der Seele enthüllt, auf sich beruhen lassen, wenn wir vielmehr ihre intelligible Natur behaupten und ihr einen Antheil am Göttlichen zusprechen: so haben wir vielleicht etwas klares und deutliches über ihr Wesen ausgesagt. Gleichwohl ist es besser in eine weitere Untersuchung einzutreten. Damals haben wir sie zwischen einer sinnlichen und intelligiblen Natur unterscheidend getheilt, indem wir die Seele in das Reich des Intelligiblen setzten. Jetzt aber möge sie immerhin im Intelligiblen ihren Platz behalten, wir wollen indessen auf einem anderen Wege das Eigenthümliche ihrer Natur ausfindig machen.

Wir sagen also, die Dinge sind einestheils ursprünglich theilbar und durch ihre eigene Natur zu zerstreuen. Das sind die Dinge, von denen kein Theil weder einem andern Theil noch dem Ganzen völlig gleich ist, von denen der Theil kleiner sein muss als das Ganze zusammengenommen. Dies sind aber die sinnlich wahrnehmbaren Grössen und die Massen, von denen jede einzelne ihren besondern Raum einnimmt und nicht zugleich ein und dieselbe an mehreren Orten sein kann. Sie hingegen ist eine dieser entgegengesetzte Wesenheit, die nirgend eine Theilung zulässt, unzertheilt und untheilbar, die nicht einmal in der Vorstellung einen Zwischenraum zulässt, keinen Raum bedarf, in keinem der vorhandenen Dinge vorhanden ist weder theilweise noch ganz, die gleichsam über allen Dingen zugleich dahinschwebt, nicht um in denselben einen Platz einzunehmen, sondern weil das andere ohne sie nicht sein kann noch will, eine stets sich gleich bleibende Wesenheit, gemeinsam allen Dingen in ihrer Abstufung wie das Centrum im Kreise von welchem alle zur Peripherie hin laufenden Linien abhängig sind ohne es aus seiner Stellung zu verrücken, von welchem sie ihren Ursprung und ihr Sein haben: wie sie an diesem Mittelpunkt Theil nehmen und das Ungetheilte ihr Anfang ist so gehen sie von ihm aus indem sie sich dort anheften. Da dies also ursprünglich untheilbar ist im Intelligiblen und den

Ursprung für das Seiende und wiederum das im sinnlich Wahrnehmbaren durchaus theilbar ist, so giebt es vor dem sinnlich Wahrnehmbaren und nahe bei ihm und in ihm eine andere Natur, welche zwar nicht ursprünglich theilbar ist wie die Körper, aber doch theilbar wird in den Körpern, so dass bei der Theilung der Körper auch die Form an ihnen zertheilt wird, aber dennoch ganz in einem jeden Theile bleibt, wobei ebendasselbe vieles wird, von dem jedes einzelne gänzlich vom andern entfernt ist, eben weil es durchaus theilbar geworden. Derartig sind die Farben und alle Qualitäten und jegliche Gestalt, welche ganz in vielen von einander getrennten Dingen zugleich sein kann, indem sie keinen Theil hat, der in gleicher Weise wie der andere afficirt wird. Daher muss man denn auch diesen als durchaus theilbar annehmen. Ausser jener durchaus untheilbaren Natur aber giebt es eine andere unmittelbar von jener stammende, welche zwar die Untheilbarkeit von jener hat, aber im weitern Fortgang von ihr aus zu der andern Natur hinstrebt und so in die Mitte beider zu stehen kommt, nämlich der untheilbaren und ersten und der körperlichen, hinsichtlich der Körper theilbaren; nicht zwar in der Weise, wie die Farbe und jegliche Qualität vielfach dieselbe ist in vielen körperlichen Massen, sondern das einem jeden Inhärirende steht von dem andern durchaus getrennt, wie auch die eine Masse von der andern getrennt dasteht. Und wenn auch die Grösse eine ist, so hat doch das in einem jeden Identische keinerlei Gemeinschaft behufs gleicher Affection, weil dieses Identische ein anderes ist als jenes; denn Affection ist das Identische, nicht zugleich dieselbe Wesenheit. Diejenige aber, welche nach unserer Behauptung an dieser Natur sich findet und an die untheilbare Wesenheit herantritt, ist eine Wesenheit und theilt sich den Körpern mit, an denen sie denn auch zertheilt wird, während sie vor ihrer Hingabe an dieselben dies nicht erlitt. Welchen Körpern sie nun auch innewohnt, mag dies auch der grösste und über alles sich ausdehnende sein, so hört sie trotz ihrer Hingabe an den ganzen doch nicht auf eine zu sein: eine, nicht wie der Körper einer ist, denn durch die Continuität ist der Körper einer, jeder der Theile aber ist ein anderer und anderswo. Die zugleich theilbare und untheilbare Natur, als welche wir eben die Seele bezeichnen, ist nicht wie das Continuirliche eine mit verschiedenen Theilen, sondern sie ist theilbar, weil sie sich allen Theilen dessen in dem sie ist mittheilt, untheilbar, weil sie ganz in allen und jeden Theilen desselben ent-

halten ist. Und wer dies beobachtet, der wird die Grösse der Seele und ihre Macht verstehen, welch ein göttliches und staunenswerthes Ding es um sie ist, ja dass sie zu den über alle Dinge erhabenen Naturen gehört. Selbst ohne Grösse wohnt sie jeder Grösse bei, und in dieser Weise existirend existirt sie wiederum nicht in dieser Weise, nicht durch etwas anderes, sondern durch eben dasselbe. Daher ist sie getheilt und auch wieder nicht getheilt, vielmehr sie ist nicht getheilt noch zu einer getheilten geworden. Denn sie bleibt in sich ganz, aber hinsichtlich der Körper ist sie getheilt, da die Körper in Folge ihrer eigenen Theilbarkeit sie nicht ungetheilt aufnehmen können. Also ist die Theilung eine Affection der Körper, nicht der Seele.

2. Dass die Natur der Seele so beschaffen sein muss, dass es ausser dieser eine Seele nicht geben kann, weder eine nur untheilbare noch nur theilbare, sondern dass beides auf diese Weise statthaben muss, ist aus dem Gesagten klar. Denn wäre sie so beschaffen wie die Körper d. h. verschiedene Theile in sich befassend, so würde bei dem Leiden des einen Theils der andere nicht zur Empfindung dieses Leidens gelangen, sondern jene Seele, etwa die am Finger, würde als eine andere und für sich seiende das Leiden empfinden und es würde überhaupt viele Seelen geben, die einen jeden von uns regierten; ja auch dieses All wäre nicht e i n e sondern unzählige, von einander getrennte Seelen. Denn jenes Zusammenhalten [jene Continuität], wenn es nicht eine Einheit bewirkt, ist nichtig. Man muss nämlich nicht gelten lassen, was man gemeinhin in einer Selbsttäuschung befangen sagt: die Sinne kommen in stufenweiser Aufeinanderfolge zu dem leitenden Theil der Seele. Denn zuerst ist die Behauptung von einem leitenden Theil der Seele eine unerwiesene, denn wie will man sie theilen und den einen Theil so, den andern so benennen? durch welche quantitative Theilung oder welchen qualitativen Unterschied, da die Masse eine und eine in sich zusammenhängende ist? Und wird bloss der leitende Theil, oder werden auch die andern Theile Empfindung haben? Und wenn er allein, an welchem Ort wird er, falls ihm dem Führer etwas zustösst, diese Empfindung haben? Wenn aber dem andern Theil der Seele, welcher nicht zur Empfindung geschaffen ist, etwas zustösst, so wird dieser Theil dem Führer sein eigenes Leiden nicht mittheilen und es wird überhaupt keine Empfindung statthaben. Trifft aber den Führer selbst das Leiden, so wird es entweder einen Theil von ihm treffen und nachdem dieser es empfunden hat werden es die andern

nicht mehr empfinden (denn das wäre nichtig) oder es werden viele und unzählige Empfindungen statthaben, die sich sämmtlich nicht ähnlich sind, sondern die eine wird sagen: zuerst habe ich empfunden, die andere: ich habe das Leiden einer andern empfunden; wo aber das Leiden entstanden ist, wird keine sagen können ausser der ersten. Oder es täuscht sich auch jeder Theil der Seele, indem er annimmt, dass das Leiden da entstanden sei wo es ist. Wenn aber nicht der leitende nur sondern jeder Theil empfinden wird, warum soll der eine der leitende sein, der andere nicht? Oder warum muss die Empfindung gerade bis zu jenen vordringen? Und wie kann aus vielen Empfindungen, z. B. der Ohren und Augen, irgend etwas Einheitliches eine einheitliche Erkenntniss gewinnen? Wenn aber andererseits die Seele etwas durchaus einiges wäre, gleichsam ein durchaus untheilbares und in sich selbst einiges, und durchaus die Natur der Vielheit und der Theilung flöhe, so wird kein Ganzes, was etwa die Seele ergriffe, beseelt sein, sondern sie würde sich gleich wie um den Mittelpunkt eines jeden Dinges selbst festsetzen und die ganze übrige Masse des Organismus unbeseelt lassen. Die Seele muss also in dieser Weise eins und vieles, theilbar und untheilbar sein, und man muss nicht glauben, es sei unmöglich, dass eben dasselbe und eine auf vielfache Art sei. Denn wollten wir dies nicht annehmen, so würde es eine alles zusammenhaltende und ordnende Natur nicht geben, welche zugleich alles umfasst hält und mit Weisheit leitet: eine Vielheit, da ja des Seienden viel ist, eine Einheit, damit das zusammenhaltende Band eins sei; durch ihre vielfache Einheit führt sie allen Theilen Leben zu, durch die untheilbare Einheit leitet sie weise. Wo aber nicht Weisheit vorhanden, da ahmt dies leitende Princip dem Einen nach. Das also besagt die göttliche Ahnung und Andeutung des Plato: 'aus der untheilbaren und sich stets gleich bleibenden und der hinsichtlich der Körper theilbar werdenden Wesenheit schuf er durch Mischung aus beiden eine dritte Form der Wesenheit.' Auf diese Weise also ist die Seele eins und vieles. Die an den Körpern befindlichen Formen sind vieles und eins, die Körper sind nur vieles, das Höchste und Oberste ist nur eins.

DRITTES BUCH.

Ueber die Seele
oder
Ueber psychologische Aporien.

I.

1. Es dürfte eine recht angemessene Untersuchung sein, welche von alle den schwierigen Fragen über die Seele zu lösen sind oder bei welchen wir uns, in den Schwierigkeiten selbst stehen bleibend, mit *dem* Gewinn wenigstens begnügen müssen, die Schwierigkeit in solchen Fragen zu kennen. Denn auf welchem Gebiet möchte sich jemand in zahlreichen Erörterungen mit mehr Grund bewegen als auf diesem? sowohl aus vielen andern Gründen als deshalb, weil hieraus die Antwort gewonnen wird auf die doppelte Frage, wessen Anfang und Princip die Seele ist und woher sie stammt. Durch Führung dieser Untersuchung dürften wir auch dem Gebote des Gottes: „Erkenne dich selbst" gehorsam sein, und da wir das übrige zu suchen und zu finden wünschen, möchte es recht sein zu erforschen, was dieses Erforschende eigentlich ist, indem wir darnach trachten das begehrungswürdige Object des Schauens zu erfassen. Es lag ja auch in dem Allgeist ein doppeltes, woraus sich ergiebt, dass auch in den Einzeldingeu das eine mehr so, das andere so beschaffen ist. Ferner ist zu untersuchen, wie es mit den Seelen als Wohnstätten der Götter steht. Doch dies werden wir finden, wenn wir untersuchen, wie die Seele in den Körper tritt. — Jetzt wollen wir wieder zu der Behauptung derer zurückgehen, welche sagen, dass aus der Allseele auch unsere Seelen herrühren. Denn vielleicht werden sie den Beweis, unsere Seelen seien nicht *Theile* der Allseele, nicht für erbracht halten durch den Nachweis, dass ihre Wirkungen sich soweit erstrecken als die Allseele reicht, oder dass sie ihr ähnlich sei durch ihre Vernunft, auch wenn sie die Aehnlichkeit zugeben sollten, denn gleichartig seien auch die Theile dem Ganzen. Sie werden auch den Plato als Zeugen für diese Meinung anführen, wenn er um zu erhärten, dass dieses All beseelt sei, sagt: wie unser Leib ein Theil des Alls ist, so ist auch unsere Seele ein Theil der Allseele. Ferner sei es klar dargelegt und bewiesen, dass wir dem Umschwung des Alls folgen, dass wir Charakter und Schicksal von dorther empfangen und dass wir mitten in ihm geworden aus dem uns

umfassenden All die Seele empfangen. Und wie bei uns jeder Theil von uns an unserer Seele participirt, so hätten wir, nach derselben Analogie Theile im Verhältniss zum Ganzen, Antheil an der Allseele als Theile. Auch der Satz: 'die gesammte Seele trägt Sorge für das gesammte Unbeseelte', besage eben dasselbe, indem er [Plato] ausser der Seele nichts anderes nach der des Alls zurücklasse; denn diese ist es, welche allem Unbeseelten ihre Sorge zuwendet.

2. Gegen diese Einwürfe nun ist zuerst zu sagen, dass diejenigen, welche sie als gleichartig hinstellen dadurch dass sie zugeben, dass sie mit gleichen Dingen in Berührung stehe, indem sie die nämliche Gattung als das gemeinsame ansehen, die Bestimmung Theil zu sein von ihr ausschliessen; vielmehr könnten sie mit grösserm Rechte sagen, sie sei ebendieselbe und eine und eine jede sei die ganze. Betrachten sie sie als eine, so führen sie sie auf etwas anderes zurück, was nicht mehr zu dem oder dem gehört, sondern ohne selbst irgend einem anzugehören, sei es der Welt oder etwas anderem, selbst hervorbringt was der Welt oder irgend einem Beseelten eignet; denn es ist richtig, dass die Seele als eine Wesenheit nicht ganz und gar einem andern angehöre, sondern dass es eine gebe, welche überhaupt nicht einem andern angehört, und dass alle einem andern angehörigen es einmal accidentiell werden. Vielleicht jedoch muss man es noch genauer fassen, wie hierbei der Begriff 'Theil' genommen wird. Den Begriff des Theils im Bereich des Körperlichen, mag der Körper gleichartig oder ungleichartig sein, können wir auf sich beruhen lassen mit der Bemerkung, dass, wenn bei Dingen mit gleichartigen Theilen das Wort Theil gebraucht wird, der Theil sich nur auf die Masse bezieht, nicht auf die Form z. B. das Weisse; denn die Weisse in dem Theil der Milch ist nicht ein Theil der Weisse der ganzen Milch, sondern die Weisse bezieht sich auf den Theil, der Theil aber nicht auf die Weisse; denn die Weisse ist überhaupt ohne Grösse und kein Quantum. Sprechen wir aber im Bereiche des Unkörperlichen von einem Theil, so müssen wir das thun wie auf dem Gebiet der Zahlen, wie zwei ein Theil ist von zehn (es soll sich aber das Gesagte bloss auf die einfachsten [unbenannten, reinen] Zahlen beziehen), oder so wie man von einem Theil eines Kreises oder einer Linie oder einem Theil der Wissenschaft spricht. Bei den Einzelheiten [Zahlen] nun und Figuren muss wie bei den Körpern das Ganze durch die Zerlegung in Theile kleiner werden und jeder Theil kleiner sein als das Ganze. Denn was quantitativ ist und sein

Sein im Quantitativen hat, nicht das Quantitative an sich muss nothwendig grösser und kleiner werden. Auf diese W kann man bei der Seele wahrlich nicht von einem Tl sprechen. Denn sie ist nicht dergestalt etwas Quantitati dass die ganze eine Dekade, die andere eine Monade wäre; raus würden allerlei Ungereimtheiten folgen; und die Zehn bi nicht eine Einheit. So wird entweder jede der Einheiten Seele sein oder die Seele aus lauter unbeseelten Elementen stehen. Dazu kommt, dass auch der Theil der Gesammtseel gleichartig zugestanden ist, und doch braucht bei einer contin lichen Grösse der Theil nicht von derselben Beschaffenheit das Ganze zu sein, z. B. im Kreise oder Viereck, oder es brau wenigstens nicht alle Theile an den Dingen, an denen den Theil dem Ganzen gleichartig annehmen kann, ähnlich sein, z. B. bei den Dreiecken sind die Theile wieder Dreie aber sie weichen von einander ab [sind unähnlich]. Die S aber stellen sie als gleichartig hin. Und bei der Linie wahrt allerdings der Theil den Begriff der Linie, aber d die Grösse wird doch auch hier der Unterschied bewirkt. W aber bei der Seele der Unterschied bemessen wird nach Grösse der Theilseele im Verhältniss zur ganzen, so sie etwas Quantitatives und Körperliches sein, indem sie Unterschied insofern sie Seele ist vom Quantitativen er Aber es wurden ja alle als gleich und ganz vorausges Offenbar wird sie auch nicht getheilt wie die Grössen, sie würden auch selbst nicht zugeben, dass die ganze in Tl zerschnitten wird. Denn dann werden sie die Gesammts vernichten und diese wird ein blosser Name sein, wenn ü haupt eine solche vorhanden war. Das wäre etwa so wenn man nach der Zertheilung des Weines in viele Tl jeden einzelnen Theil in einem jeden Kruge einen Theil ganzen Weines nennen wollte. Dann wird sie wohl in dem Si ein Theil genannt, wie man den Satz einer Wissenschaft Theil der ganzen Wissenschaft bezeichnet, wobei jene ni destoweniger bleibt, die Theilung aber gleichsam eine Förde und Verwirklichung jedes wissenschaftlichen Satzes ist? einem solchen Fall hat jeder Theil die ganze Wissens potentiell, sie aber ist nichtsdestoweniger ganz. Wenn sich so verhält bei der Seele, der gesammten wie den übri dann wird schwerlich die Gesammtseele, welche derartige Tl hat, irgend einem angehören, sondern selbst in sich s bestehen; dann wird sie auch nicht die Weltseele sein, son gleichfalls eine der Theilseelen. Alle also sind, unter

gleichartig, Theile einer Seele. Aber wie ist die eine die Seele der Welt, die andere die der Theile der Welt?

3. Sind hier nun die Theile etwa so zu verstehen, wie man wohl bei einem einzelnen lebenden Wesen die Seele im Finger als einen Theil der gesammten Seele in dem ganzen lebenden Wesen bezeichnet? Aber diese Ansicht lässt entweder keine Seele ausserhalb des Körpers entstehen oder behauptet, die sogenannte Weltseele sei nicht in dem Körper sondern ausserhalb des Weltkörpers. Das muss untersucht werden; jetzt aber wollen wir erforschen, wie es wohl dem obigen Vergleiche entsprechend dargestellt werden könnte. Denn wenn die Seele des Alls sich allen einzelnen Theilwesen hingiebt und so jede ein Theil wird, so möchte sie getheilt sich nicht einem jeden hingeben, sie selbst dagegen wird überall sein, als die eine ganze und eben dieselbe in vielen zugleich existirend. Das aber würde noch nicht ergeben, dass die eine ganz, die andere ein Theil sei, zumal in den Wesen, welche die gleiche Kraft besitzen. Ist doch auch da, wo die verschiedenen Glieder ein verschiedenes Geschäft haben, wie z. B. Augen und Ohren, nicht zu sagen, dass ein Theil der Seele dem Gesicht, ein anderer den Ohren innewohne (eine solche Theilung hat bei andern Dingen statt), sondern eben derselbe ist in ihnen, wenn auch eine andere Kraft in beiden wirkt; denn es sind auch in beiden alle Kräfte wirksam. Vielmehr in Folge der Verschiedenheit der Organe entstehen verschiedene Perceptionen, alle jedoch gehören Formen zu, die in alle Gestalten einzugehen fähig sind. Beweis dafür ist auch, dass nothwendig alles zu einer Einheit zusammengehen muss. Da nun die vermittelnden Organe nicht im Stande sind alles aufzunehmen, so werden die Affectionen verschiedene durch die Organe, das Urtheil jedoch hängt von einem und demselben ab wie von einem Richter, der sowohl auf die gesprochenen Worte als auf die Thaten sein Augenmerk gerichtet hat. Aber weil, wie gesagt, eins überall auch in den verschiedenen Functionen thätig ist und weil dieselben wie Empfindungen sind, so ist es nicht möglich, dass jede einzelne von ihnen die Einsicht hat, sondern jene [die Seele] hat sie; wenn aber die Einsicht eine eigenthümliche ist, so besteht eine jede in sich selbst. Falls nun auch die Seele vernünftig ist und in derselben Weise wie die Gesammtseele vernünftig genannt wird, so wird das was man Theil nennt identisch mit dem Ganzen und nicht ein Theil des Ganzen sein.

4. Was muss man nun, wenn sie so eine ist, sagen, wenn jemand die Consequenz hiervon zieht und zuerst fragt, ob

sie als ein solches Eins zugleich in allen Dingen sein könne, sodann ob eine andere nicht im Körper sei, falls sie [die eine] im Körper ist. Vielleicht nämlich wird sich ergeben, dass sie stets ganz und gar im Körper ist, besonders die Seele des Alls. Denn von ihr sagt man nicht wie von der unsern, dass sie den Körper verlasse; gleichwohl behaupten einige, dass ein Theil ihn verlassen, sie [die unsere] aber doch nicht gänzlich ausserhalb des Körpers sein wird. Aber wenn sie gänzlich ausserhalb des Körpers sein wird, wie wird ihn die eine verlassen, die andere nicht, da es doch eine und dieselbe ist? Im Bereiche der Vernunft nun, die in sich selbst nach Theilen gesondert ist, die zwar einzeln von einander verschieden, aber doch immer zusammen sind (denn diese Substanz dürfte untheilbar sein), herrscht eine solche Schwierigkeit wohl nicht; aber bei der Seele, die hinsichtlich der Körper als theilbar bezeichnet wird, verwickelt uns gerade die Behauptung, dass sie eins sei, in viele Schwierigkeiten, es müsste denn einer sagen: das Eine beharrt in sich ohne in den Körper herabzusteigen, dann gehen von ihm sämmtliche Seelen aus, die des Alls und die andern, die bis zu einem gewissen Grade zusammen und eine sind, dadurch dass sie sich mit nichts anderem verbinden. Während diese mit ihren Endpunkten an das Eine geknüpft und nach oben zu mit einander verbunden sind, wenden sie sich hierhin und dorthin, wie das Licht nach der Erde zu durch die Wohnräume hin sich vertheilt und doch nicht getheilt ist, sondern nichtsdestoweniger eins bleibt. Die Seele des Alls hält sich immer oben, da ihr weder das Herabsteigen eignet noch die niedere Natur noch die Hinneigung zu den irdischen Dingen; die unseren dagegen nicht immer, dadurch dass ihnen ein bestimmtes Gebiet hier unten angewiesen ist, und durch die Hinneigung zum Körper, welcher der Pflege bedarf. Dabei wäre denn die eine, die Allseele, ihrem untersten Theile nach der einer grossen Pflanze innewohnenden Seele vergleichbar, welche über die Pflanze mühelos und tadellos waltet, unser niederes Seelenvermögen dagegen den Würmern vergleichbar, die sich etwa in einem verfaulenden Theile der Pflanze erzeugten — denn hiermit lässt sich die Entstehung des beseelten Körpers im All vergleichen. Hinwiederum lässt sich das Verhalten des andern, den höhern Vermögen der Allseele gleichgearteten Seelentheils vergleichen mit dem eines Landmanns, der sich wegen der Würmer in der Pflanze bekümmerte und für die Pflanze Sorge trüge; oder man könnte es bezeichnen wenn man etwa sagte, dass ein gesunder Mensch im Verkehr mit andern gesunden Menschen

:ben denjenigen Dingen obliege, mit denen er jedesmal praktisch der theoretisch beschäftigt ist, dass dagegen ein Kranker und nit der Pflege des Körpers beschäftigter Mensch eben dem Körper bliege und dem Körper angehörig geworden sei.

5. Aber wie eignet dann die Seele dir, die andere diesem, die ritte einem andern? Eignet sie diesem etwa hinsichtlich des ntern Theils, nicht aber diesem sondern jenem hinsichtlich des bern? Allein auf diese Weise wird Sokrates sein, solange die eele des Sokrates im Leibe ist; er wird untergehen, sobald sie orzugsweise in dem Höchsten und Besten sich befindet. Doch s wird von dem Seienden nichts untergehen. Denn auch die ntelligenzen werden dort nicht verschwinden zu einer [unterchiedslosen] Einheit, weil sie nicht nach Art der Körper geheilt sind, sondern es bleibt eine jede indem sie in ihrem nderssein ihr eigenthümliches Wesen behält. So sind denn uch die Seelen, der Reihe nach an eine jede Intelligenz geknüpft, legriffe der Intelligenzen und zwar mehr als jene aus sich eraustretend, da sie gleichsam viel aus wenigem geworden ind: verbunden mit jenem wenigen, das heisst mit dem weniger erspaltenen Theile jener wollen sie sich nunmehr theilen und önnen doch nicht zu einer völligen Theilung gelangen; darum ewahren sie die Identität und das Anderssein und es bleibt ine jede eine und alle zusammen eine. Die Hauptsache ist lso bewiesen, dass nämlich die Seelen aus einer einzigen stammen und aus der einen viele werden nach der Analogie in er Intelligenz, getheilt und nicht getheilt, dass die in sich verarrende ein einheitlicher Begriff der Intelligenz ist und von hr die immateriellen und Theilbegriffe ausgehen wie auch dort.

6. Warum hat aber die mit der Einzelseele gleichartige Weltseele die Welt gemacht und die des einzelnen nicht, da ie doch gleichfalls alles in sich hat? Denn dass sie in vielen ugleich werden und sein kann, ist gesagt; jetzt aber muss gesagt werden, wie das geschieht. Vielleicht wird dann nämlich uch erkannt werden, wie das nämliche in verschiedenem bald dies, bald jenes thut oder leidet oder beides; doch wird dies besser an und für sich untersucht.

Wie also und warum hat die Weltseele die Welt gemacht, während die andern nur einen Theil der Welt ordnen? Nun, es ist doch nicht wunderbar, dass von Männern, die im Besitz derselben Wissenschaft sind, die einen über mehr, die andern über weniger herrschen. Allein weshalb dies so ist müsste man zu sagen im Stande sein. Aber, möchte jemand entgegnen, es besteht auch ein gradweiser Unterschied der

Seelen je nachdem die eine nicht von der Gesammtsee
entfernt, sondern dort verweilend sich mit dem Körp
kleidet hat, die andern, während der Körper unter dei
schaft gleichsam einer Schwesterseele schon da war, i
schick erlosten, nachdem ihnen diese ihre Wohnungen gl
vorher zubereitet hatte. Ein Unterschied besteht auch
dass die eine auf die gesammte Intelligenz schaut, die ander
auf ihre eigenen, auf die particularen Intelligenzen. Vi
könnten auch diese [das All] schaffen, da aber jene es ges
und ihnen als die erste voraufgegangen, so war es nich
möglich. Ohnehin würde man dieselbe Schwierigkeit
wenn irgend eine andere den Vorrang gehabt hätte. Bess
man als Grund an die nähere Verbindung mit dem Intelli
denn die Macht dessen, was jenem zugeneigt ist, ist die gr
Indem sie sich auf diesem sichern Platz behaupten, s
sie mit der grössten Leichtigkeit (denn ein Zeichen der g
Kraft ist es, nicht zu leiden in dem was sie thut); di
von oben aber bleibt. In sich selbst nun verharrend
sie schöpferisch indem sie die Dinge an sich herank
lässt, während die andern auch ihrerseits hervorging
infolge davon in die Tiefe herabsanken. Vielleicht ha
das veränderliche Element derselben, welches herabgezog
sie mit gezogen, so dass sie mit ihren Vorstellungen sic
unten richten. Denn jener Ausspruch von dem zweit
dritten Rang der Seelen ist von der Annäherung oder gr
Entfernung zu verstehen, wie auch bei uns nicht allen
in gleichem Maasse das Trachten nach dem Intelligiblei
wohnt, sondern die einen können sich wohl vereinig
ihm, die andern kommen in ihrem Streben nahe herzu,
gelingt dies weniger, dem entsprechend dass sie ni
denselben Kräften wirksam sind, sondern die einen
mit der ersten Kraft, die andern mit der darauf folg
die dritten mit der dritten, während alle die gesammten
haben.

7. Dies also auf diese Weise. Was aber den Aus
im Philebus betrifft, der die Vorstellung erregt, als se
andern Seelen Theile der Seele des Alls, so will derselb
besagen was man gemeinhin glaubt, sondern was dam
angemessen war zum Beweise, dass auch der Himmel
sei. Dies also beweist er, indem er sagt, es sei absu
Himmel unbeseelt zu nennen, während wir, die wir nu
Theil des Ganzen haben, eine Seele haben. Denn wie
sie der Theil erhalten haben, wenn das Ganze ohne Se

Seine eigene Meinung aber giebt er am klarsten kund im Timäus, wo er, nachdem die Seele des Alls entstanden ist, hernach die andern bildet aus demselben Mischkruge mischend, woraus auch die Gesammtseele hervorgegangen; dabei macht er auch die andern gleichartig und weist den Unterschied der zweiten und dritten Stufe zu. Was den Satz im Phädrus anlangt: 'die Gesammtseele trägt Sorge für das gesammte Unbeseelte' — was könnte wohl die Natur des Körpers regeln oder bilden oder ordnen oder schaffen als die Seele? Und nicht ist dazu von Natur die eine im Stande, die andere nicht. Die vollkommene also, sagt er, die des Alls wandelt ohne herabzusinken hoch einher, und gleichsam darüber hinschwebend wirkt sie schöpferisch auf die Welt und 'jede welche vollkommen ist, waltet so ordnend.' Mit den Worten aber: 'die welche ihr Gefieder verloren hat', führt er eine andere neben dieser ein. Die Behauptung ferner, sie folge dem Umschwung des Alls und gewinne von dorther ihren Charakter und werde von ihm afficirt, möchte kein Beweis dafür sein, dass unsere Seelen Theile sind. Denn die Seele kann gar wohl von der Natur der Oertlichkeiten etwas annehmen, vom Wasser, von der Luft; und so üben ja auch die Wohnstätten verschiedener Städte und die Mischungen der Körper ihren Einfluss auf sie aus. Freilich haben wir zugegeben, dass wir als in dem All befindlich etwas annehmen von der Seele des Alls und von dem Umschwung afficirt werden, aber wir haben hiergegen eine andere Seele aufgestellt, die sich hauptsächlich durch ihre Widerstandsfähigkeit als eine andere erweist. Was aber den Satz anbetrifft, dass wir drinnen im All erzeugt werden, so behaupten wir, dass auch im Schoosse der Mutter eine andere, nicht die der Mutter, in den Embryo hineingeht.

8. Diese Schwierigkeiten also dürften auf diese Weise gelöst sein, wobei auch die Annahme der Sympathie der Seelen die Beweisführung nicht stört. Denn weil alle aus derselben her sind, aus der auch die des Alls stammt, darum sind die Seelen sympathisch. Es ist nämlich gesagt, dass es sowohl eine als viele giebt. Auch worin der Unterschied des Theils im Verhältniss zum Ganzen besteht, ist gesagt. Gesprochen ist ferner über den Unterschied der Seele überhaupt und jetzt soll kurz gesagt sein, dass sie sich ausser in Hinsicht des Körpers auch wohl unterscheiden, besonders in ihrem Charakter wie auch in ihrer Denkthätigkeit nach Maassgabe des vor der Zeit geführten Lebens. Denn nach dem vorzeitlichen Leben, sagt Plato, bestimmt sich die Wahl für die Seelen.

Wenn aber jemand die Natur der Seele im allgemeinen auffasst, so sind auch da Unterschiede angenommen, wo von einer zweiten und dritten Rangstufe die Rede war und gesagt wurde, dass alle alles seien und eine jede das, was dem in ihr wirkenden Theile gemäss ist. Das will sagen, dass die eine durch Thätigkeit, die andere durch Erkenntniss, die dritte durch Streben zur Einheit gelange und dass sie auf verschiedene Objecte blickend verschieden und zwar das sind und werden was sie eben erblicken. Auch die Fülle und die Vollendung kommt den Seelen zu, doch nicht allen dieselbe. Sondern wenn Mannigfaltigkeit in der Einheit für sie Gesetz ist — denn jeder einheitliche Begriff ist ein vielfacher und mannigfaltiger, wie ein lebendiger Organismus mit mancherlei Formen; wenn also dies ist, dann giebt es auch eine Zusammenordnung und das Seiende ist nicht durchaus von einander getrennt noch hat im Seienden der Zufall eine Stelle, sowenig wie im Körperlichen, und es folgt, dass es eine bestimmte Zahl [des Seienden] giebt. Hinwiederum muss auch das Seiende stabil und das Intelligible identisch sein und ein jedes eins sein der Zahl nach; denn dadurch wird es ein Individuum. Die körperlichen Dinge nämlich haben, da das Besondere von Natur etwas fliessendes ist, weil die Form von aussen herzugebracht worden, das Sein als Form stets nur durch Nachahmung des Seienden; bei demjenigen aber, das nicht in Folge einer Zusammensetzung ist, besteht das Sein in dem, was der Zahl nach eins ist, was eben von Anfang an vorhanden ist und weder wird was es nicht war, noch was es ist nicht sein wird. Denn auch wenn es etwas geben soll was dieses macht, so wird es dasselbe nicht aus Materie machen; ist auch dies der Fall, so muss es auch aus sich selbst etwas Wesenhaftes hinzufügen. Daher wird eine Veränderung an jenem selbst vorgehen, wenn es jetzt weniger oder mehr schafft. Und warum jetzt, aber nicht immer so? Auch wird das Gewordene nicht ewig sein, wenn anders es ein Mehr und Minder zulässt; die Seele steht aber als ein solches [ewiges] fest. Wie kann sie nun unendlich sein, wenn sie feststehen soll? Nun, der Kraft nach ist sie das Unendliche, weil die Kraft unendlich ist, nicht jedoch als eine ins unendliche zu theilende; denn auch Gott ist nicht begrenzt. So verhält sichs auch mit den Seelen: eine jede ist nicht durch eine von aussen gesteckte Grenze was sie ist, z. B. so gross, sondern sie selbst ist soviel sie sein will, und es ist nicht zu befürchten, dass sie nach aussen hin aus sich selbst herausgehe, sondern überall geht sie so weit als sie ihrer

latur nach in die Körper eingehen kann. Denn sicherlich
t kein Theil von ihr losgelöst, wenn sie wie im Finger so
n Fuss ist. Ebenso verhält es sich mit ihr im Weltall, so-
eit sie sich erstreckt in diesem oder jenem Theil eines Ge-
ächses, auch wenn es abgeschnitten ist. Daher ist sie so-
ohl in der ursprünglichen Pflanze als in dem von ihr ab-
schnittenen Stück. Denn einer ist der Körper des Alls
ıd wie in einem ist sie überall in ihm gegenwärtig. Und
enn aus einem verfaulten Organismus viele werden, so
t jene Seele des gesammten Organismus nicht mehr in dem
örper, denn er hat keinen Aufnahmeort mehr für sie, sonst
äre er nicht gestorben. Was aber aus der Fäulniss noch
schickt ist zur Erzeugung von Organismen, zu diesen oder
nen je nachdem, das erhält Seele, da sie nirgend aufhört zu
istiren, wobei freilich das eine sie aufzunehmen im Stande,
s andere dazu nicht im Stande ist. Und die auf diese Weise
standenen beseelten Wesen haben nicht mehrere Seelen her-
ngebracht, denn sie sind geknüpft an die eine, welche eine
leibt. Ebenso ist es ja auch bei uns Menschen: werden
nzelne Theile abgeschnitten, an deren Stelle andere wachsen,
ı weicht die Seele von den einen und tritt zu den andern
nzu, solange die eine bleibt. In dem All aber bleibt immer
e eine; und von den Dingen im All haben die einen Seele,
e andern nicht, während die seelischen Kräfte dieselben bleiben.

9. Aber es ist zu untersuchen, wie die Seele in den Körper
mmt. Wie und auf welche Weise vollzieht sich dieser Vor-
ıng? das ist die Frage; denn auch dies ist nicht minder der
ewunderung und Untersuchung werth. Da nun die Seele
ıf zwiefache Art ihren Eingang in den Körper nimmt —
ıch der ersten Art ist die Seele im Körper, sei es dass
e in und mit ihm verbunden wird [Metensomatose] oder aus
nem luftigen oder feurigen Körper in einen irdischen über-
ht, was einige nicht Metensomatose nennen, weil es nicht
ar ist, woher das Eindringen; die zweite Art bildet der Ueber-
ıng aus Unkörperlichem in jeden beliebigen Körper, was denn
ohl für die Seele die ursprüngliche Theilnahme am Körper
t: so dürfte eine Untersuchung darüber am Platze sein, was
nn der Seele eigentlich widerfährt zu der Zeit, wenn sie,
ı sich körperlos, sich gänzlich mit der Natur des Körpers
nkleidet hat. Was nun die Seele des Alls betrifft (denn hier-
it zu beginnen erweist sich als passend oder vielmehr als
othwendig), so muss man dafür halten, dass ihr Eingang und
re Empsychose sich der Belehrung und Deutlichkeit halber

nur in Gedanken vollzieht. Es gab ja doch keine Zeit, in der dieses All nicht beseelt war, keine Zeit, da ein Körper existirte ohne Seele, noch gab es Materie zu einer Zeit, da sie nicht geordnet [formlos] war. Aber diese Vorstellungen zu vollziehen, indem man sie in Gedanken von einander sondert, ist möglich. Denn man kann jede Zusammensetzung in Gedanken und in der Vorstellung auflösen. Jedoch das Wahre an der Sache ist dieses: Wenn es keinen Körper giebt, so kann auch keine Seele hervortreten, da es ja auch keinen andern Ort giebt, wo sie ihrer Natur nach sein kann. Will sie hervortreten, so wird sie sich einen Ort erzeugen, folglich auch einen Körper. Indem also das Beharren derselben in dem Zustand der Beharrlichkeit gewissermassen befestigt wird, gleicht sie einem aus ihr aufleuchtenden grossen Licht, das für die äusserst vom Feuer entfernten Gegenstände zur Dunkelheit wird, und da die Seele eben diese erblickt, gerade weil sie in sich beharrt, gestaltet sie sie. Denn es ist gegen die Weltordnung, dass ein ihr benachbartes Gebiet des Begriffes untheilhaftig sei, in der Art nämlich wie das Erwähnte ihn aufnehmen konnte d. h. er wurde verdunkelt bei seinem Eintritt in das dunkle Gebiet. Nachdem also die Welt gleichsam ein schönes und mannigfach geschmücktes Haus geworden ist, wurde sie nicht getrennt von dem Schöpfer, andererseits vermischte sie sich auch nicht mit ihm, sondern überall ganz und gar einer Sorgfalt würdig befunden, die ihr selbst nützt zum Sein und zur Schönheit, soweit sie nämlich am Sein Theil nehmen kann, dem Lenker oben aber nicht schadet, denn er leitet sie oben verbleibend: so ist sie auf diese Weise beseelt, indem sie nicht von sich sondern für sich eine Seele hat, beherrscht wird und nicht beherrscht, besessen wird aber nicht besitzt. Denn sie ruht in der Seele, die sie trägt, und nichts in ihr ist derselben untheilhaftig, wie etwa ein feuchtes Netz im Wasser gewissermassen lebt, sich aber in dem Element, worin es sich befindet, nicht selbständig bewegen kann. Sondern mit der Ausdehnung des Wassers dehnt sich das Netz aus soweit es kann; denn kein Theil kann anderswo sein als wo er liegt. Die Seele aber ist ihrer Natur nach so gross, weil sie keine bestimmte Grösse hat; daher umfasst sie den ganzen Körper mit ein und derselben Kraft, und wohin jener sich erstreckt, da ist sie. Auch wenn jener nicht wäre, so würde sie sich um Grösse durchaus nicht kümmern, denn sie ist was sie eben ist. Denn so gross und weit ist das All als jene reicht, und seine Grösse wird danach bestimmt, wieweit es diese,

selbst erhält, hat. Und so gross ist der Schatten als der ır ausgehende Begriff. Der Begriff war aber so beschaffen, ›r eine solche Grösse wirkte als seine Form wirken wollte.

10. Nachdem wir dies also gehört haben, müssen wir r zu dem zurückkehren, was sich immer so verhält, und Seiende in eins zusammenfassen: die Luft, das Licht, ›nne oder den Mond und wieder die Sonne und das Licht lie Luft alle zusammen, geordnet freilich nach dem ersten, ›n und dritten Range, ferner die hier unbeweglich immer ›hende Seele, sodann das Erste und das der Reihe nach nde [das Abgeleitete], gleichsam die letzten Strahlen des s, wobei in der Folge das Erste unmittelbar nach dem ›n als der Schatten des Feuers vorgestellt wird, der dann seinerseits mit beleuchtet wird, so dass gewissermassen Form auf ein Gebiet trifft, das zuerst und ursprünglich liger Dunkelheit lag. Es wurde aber dem Begriff gemäss mückt durch die Kraft der Seele, welche in sich selbst ·er ganzen Ausdehnung die Kraft hat dem Begriff gemäss ımücken, ähnlich wie auch die im Samen eingeschlossenen ffe die Organismen wie kleine Welten bilden und gestalten. was mit der Seele in Berührung kommt, wird so gebildet s die Seele von Natur dem Wesen nach mit sich bringt. aber schafft nicht nach einem herzugebrachten Ent-›s und ohne auf einen Rath oder eine Untersuchung ge-t zu haben, denn sonst würde sie nicht nach ihrer Na-›ndern nach einer herzugebrachten Kunst schaffen. Denn unst ist später als sie und schafft nachahmend dunkle schwache Nachbilder, Spielereien gewissermassen von n besondern Werth, indem sie noch dazu vieler Kunst-zur Herstellung der Bilder bedarf. Die Seele ist aber die Kraft ihres Wesens dermassen Herr der Körper, ›ie so werden und beschaffen sind wie sie selbst angieht; die ursprünglich gewordenen Dinge können ihrem Willen widerstreben. In den spätern nämlich geschieht es, dass ·h gegenseitig stören und der eigenthümlichen Form nicht ıftig werden, welche der im Samenkorn verborgene Be-›eabsichtigt; hier aber, wo auch die ganze Form durch .rd und das Gewordene zugleich eine Ordnung hat, ist ühelos und ungehindert Werdende schön. Sie hat aber l das eine zu Bildern der Götter, das andere zu Woh-n der Menschen gemacht u. s. f. Denn was konnte durch ›ele werden als wozu sie die schöpferische Kraft hat? das Feuer hat die Eigenschaft heiss zu machen, und ein

anderes die Eigenschaft zu kühlen, die Seele wirkt sowohl aus sich heraus auf anderes als in sich. Bei den unbeseelten Dingen nämlich ruht die von ihnen ausgehende Wirkung gleichsam schlafend in ihnen, ihr Wirken auf anderes heisst sich ähnlich machen was einer Affection fähig ist. In der That ist dies allem Seienden gemeinsam, anderes sich ähnlich zu machen; das Wirken der Seele aber, das auf etwas anderes ebenso gut wie das in ihr selbst, ist ein wachendes gleichsam. Sie ruft also auch das andere zum Leben, was nicht durch sich selbst lebt, und zwar zu einem solchen Leben als sie selbst hat. Lebend also im Begriff giebt sie dem Körper einen Begriff, ein Bild ihres eigenen — so ist es auch ein Bild des Lebens was sie dem Körper giebt — ferner die Gestalten der Körper, deren Begriffe sie hat; sie hat aber auch die der Götter und aller Dinge. Darum enthält auch die Welt alles.

11. Und es scheinen mir die alten Weisen, welche durch Errichten von Tempeln und Statuen die Götter sich vergegenwärtigen wollten, einen tiefen Blick in die Natur des Alls gethan zu haben: sie begriffen, dass bei der Beweglichkeit und Lenkbarkeit der Natur der Seele dasjenige eben alles am leichtesten annehmen könne, was etwa jemand so bildete, dass es im Stande sei einen Theil von ihr aufzunehmen. Der Affection zugänglich aber ist was auf irgend eine Weise nachgeahmt worden, wie ein Spiegel der eine Gestalt auffangen kann. Denn die Natur des Alls schuf alles mit grosser Leichtigkeit zur Nachahmung dessen, wovon sie die Begriffe hat, und da ein jedes ein solcher Begriff in der Materie wurde wie er gemäss dem vor der Materie gestaltet war, so verknüpfte sie es mit jenem Gotte, nach dem es wurde, auf den die Seele blickte und den sie hatte bei ihrem Schaffen. Es war also gleicher Weise unmöglich, dass sie seiner nicht theilhaftig wurde und dass jener in diese Welt herabstieg. Es war aber jene Intelligenz die Sonne dort (denn diese soll uns als ein Beispiel und Bild des [schöpferischen] Begriffs dienen) und unmittelbar an diese ist die Seele geknüpft, die bleibt indem die Intelligenz bleibt. Es reicht aber diese ihre Enden, die sich nach dieser Sonne kehren, dieser Sonne und bewirkt durch ihre Vermittelung auch dort die Verknüpfung, indem sie gleichsam die Dolmetscherin wird für die Dinge, die von jener Welt in diese und von dieser Welt in jene hineinragen. Denn sie sind keineswegs weit von einander entfernt und andrerseits durch ihre Differenz und Mischung fern von einander, so dass sie in sich und bei sich sind ohne örtliche

Vereinigung und bei einander in der Besonderung. Götter aber sind diese [Begriffe] dadurch, dass sie sich von jenem Intelligiblen nicht entfernen und mit der urspünglichen, jedoch gleichsam herabsteigenden Seele verbunden sind, dass sie mit dieser, durch die sie eben sind was sie heissen, zur Intelligenz hin blicken, indem ihre Seele nirgend als dorthin blickt.

12. Die Seelen der Menschen aber, die ihre eigenen Abbilder wie im Spiegel des Dionysos sehen, erhielten dort ihren Platz nachdem sie von oben herabgeeilt sind, ohne dass indessen auch sie von ihrem Ursprung und der Intelligenz abgeschnitten wurden. Denn sie kamen nicht mitsammt der Intelligenz, sondern sie erstreckten sich bis zur Erde, ihr Haupt aber steht fest gegründet über dem Himmel. Sie mussten aber weiter herabsteigen, weil ihr mittlerer Theil zur Sorgfalt gezwungen wurde, da das, wohin sie sich erstreckten, der Sorgfalt bedurfte. Vater Zeus aber, der aus Mitleid mit ihrer Angst die Fesseln, in denen sie schmachten, sterblich machte, gewährt ihnen Erholung, indem er sie zeitweise frei macht, damit auch sie dorthin gelangen können, wo die Weeltseele unbehelligt von dem Irdischen immer weilt. Denn was das All hat, ist ihm schon genug und wird ihm genug sein, da es nach den ewig feststehenden Begriffen in der Zeit vollendet wird und nach gewissen Zeiten immer in denselben Zustand restituirt wird nach Massgabe bestimmter Lebensperioden, wobei es diese [irdischen Dinge] zu jenen und gemäss jenen [der intelligiblen Welt] hinführt, diese aber vollendet werden indem alle e i n e m Begriff unterworfen sind, sei es beim Herabsteigen oder Hinaufsteigen der Seele und so auch hinsichtlich alles andern insgesammt. Für die Zusammenstimmung der Seelen mit der Ordnung dieses Alls, so zwar dass diese nicht davon abhängen, sondern in ihrem Herabsteigen sich selbst daran anknüpfen und eine durchgehende Uebereinstimmung mit dem Umschwung bewirken, spricht auch der Umstand, dass die Schicksale derselben, ihr Leben und ihre Entschlüsse bezeichnet werden durch die Stellungen der Gestirne, dass [die Sphären] gleichsam e i n e n harmonischen Klang vernehmen lassen und dass man dies vorzugsweise nach Analogie der Musik und Harmonie gedeutet hat. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn sich nach jenen nicht jegliches Thun und Leiden des Alls regelte in den bestimmt abgemessenen Umläufen, Ordnungen, den verschiedenartigen Lebensstadien, welche die Seelen durchlaufen, indem sie sich bald dort [im Intelligiblen], bald im Himmel, bald gegen diese Regionen hier unten hin

bewegen. Der Geist dagegen ist stets ganz und gar ob
dürfte schwerlich je aus sich selbst heraustreten, sond
seiner Ganzheit oben thronend schickt er hierher dur
Seele. Die Seele dagegen hat mehr aus der Nähe ih
von dort kommenden Form entsprechende Beschaffenhe
sie theilt den niederen Dingen bald in der nämlichen
bald in verschiedener Weise zu verschiedenen Zeiten,
stimmter Ordnung ihre schweifende Bahn zu. Doch
nicht immer das gleiche herunter, sondern bald meh
weniger, auch wenn es zu derselben Gattung [Wesenart] k
es steigt aber eine jede herab in den Leib, der ihr na
Aehnlichkeit ihrer Beschaffenheit angemessen ist. Denn w
sie ähnlich geworden ist, dahin begiebt sie sich, die e
einen Menschen, die andere in ein anderes lebendes

13. Denn die unentrinnbare Nothwendigkeit und g
Gerechtigkeit beruht in diesem Sinne auf der Herrsch
Natur, wonach ein jedes ordnungsmässig zu dem geht
entsprechend es ein Bild seiner ursprünglichen Wahl u
schaffenheit geworden ist, und es ist dort jede Art der
dem nahe, nach dem sie ihre innere Beschaffenheit ha
es bedarf einer bestimmten Absendung und Einführung
weder um zu einer gewissen Zeit in den Körper no
gerade in diesen zu kommen, sondern wenn der Zeitpu
ist, dann geht sie von selbst herab und ein in was si
Und es hat ein jedes seine Zeit: ist diese da, dann gehts
wie auf den Ruf des Herolds und hinein in den gee
Körper, und man möchte bei dem Vorgang fast sage
würden durch magische Gewalten und starke Anziehung
in Bewegung gesetzt und getragen. Es geschieht das
wie in jedem einzelnen Fall die Ordnung des Orga
vollendet wird, indem die Seele ein jedes zur Zeit in Bew
setzt und erzeugt, wie z. B. das Hervorsprossen des
der Hörner, das Auftreten gerade jetzt gewisser Trieb
Kräfte, die vorher nicht vorhanden waren; dasselbe
den Pflanzen und ihrem Wachsthum in bestimmten
schnitten statt. Sie gehen indessen weder freiwillig no
zwungen, noch ist die Freiheit im Sinne einer freien
zu verstehen, sondern etwa wie ein naturgemässes H
zur physischen Lust der Begattung oder zu schönen
ohne den Antrieb vernünftiger Ueberlegung. Doch ist
diesem gerade dieses bestimmt, und diesem diese Zeit
andern eine andere. Und die Intelligenz vor der We
die Bestimmung, ebenso wohl dort zu bleiben als au

sich herauszuwirken, und jede Wirkung vollzieht sich nach dem allgemeinen Gesetz; denn über jedem Einzelnen waltet das Allgemeine und das Gesetz hat die Kraft zur Vollendung nicht von aussen, sondern es wohnt in den Dingen, die es anwenden und mit sich herumtragen. Und wenn auch die Zeit da ist, geschieht was es will von denen, die es in sich haben, so dass sie selbst es vollziehen, da es sie ja treibt und Kräfte gewonnen hat durch seine feste Position in ihnen, indem es sie drängt, ihnen Muth einflösst und heftige Sehnsucht dahin zu gehen, wohin die Stimme in ihnen zu gehen ihnen gleichsam zuruft.

14. Indem dies also geschieht, hat dieser Kosmos viele Lichter, und durchstrahlt von Seelen empfängt er zu dem früheren einen Schmuck, den einen von dem andern, sowohl von jenen Göttern als von den Intelligenzen, welche die Seelen geben. Dergleichen deutet vermuthlich auch jener Mythus an: als Prometheus das Weib gebildet hatte, schmückten sie auch die andern Götter. Dem Gebilde aus Erde und Feuchtigkeit gab Hephästos eine menschliche Stimme, eine den Göttinnen ähnliche Gestalt; es brachte Aphrodite eine Gabe, die Grazien und andere ein anderes Geschenk und gaben ihr einen Namen nach dem Geschenk und allen Gebern. Alle nämlich verliehen diesem Gebilde, das von einer Promethie gemacht war, ihre Gaben. Wenn es aber heisst, Epimetheus habe dies Geschenk des Prometheus verworfen, was bedeutet das anders als dass die Wahl eines vielmehr im Intelligiblen befindlichen Geschenkes [Lebens] besser sei? Es wird auch der Bildner selbst gefesselt, weil er gewissermassen an sein Werk durch dasselbe gebunden ist, und eine solche Fessel ist eine äusserliche. Die Lösung durch Herakles bedeutet, dass er die Macht hat auch so noch gelöst zu sein. Man mag dies deuten wie man will, doch aber verdeutlicht es die dem Kosmos zugebrachten Gaben und stimmt mit den früheren Auseinandersetzungen.

15. Es gehen aber die Seelen aus dem Intelligiblen hervortauchend zuerst in den Himmel, und nachdem sie dort einen Körper hinzuempfangen, gehen sie mittelst desselben weiter auch in die mehr irdischen [erdigen] Körper, soweit sie gerade sich in die Länge ausgedehnt haben. Die einen dringen von dem Himmel aus in die niederen Körper ein, die andern von anderen in andere, deren Kraft nicht genügte ihre Bürde von hier emporzutragen, die wegen der Schwere und Vergesslichkeit weit fortgezogen werden. Sie werden aber verschiedenartig entweder durch die Veränderungen der Körper, in die sie ein-

gedrungen, oder durch ihre Schicksale oder Nahrungsmittel, oder bringen die Verschiedenheit von sich selbst mit, oder durch alle diese Ursachen zusammen oder einige von ihnen. Einige sind gänzlich der hier herrschenden Nothwendigkeit verfallen, einige sind zeitweilig so abhängig, zeitweilig selbständig, einige schicken sich darin das absolut Nothwendige zu ertragen, sie können jedoch in den ihnen eigenthümlichen Werken ihre Selbständigkeit wahren, indem sie nach einem andern, das gesammte Sein umfassenden Gesetze leben, einer andern gesetzlichen Bestimmung sich fügen. Es ist diese aber gewebt aus den hier waltenden Begriffen und Ursachen allen, aus seelischen Regungen und von dort ausgehenden Gesetzen: sie stimmt mit jenem zusammen, empfängt ihre Principien von dorther und verwebt das Folgende mit jenem; dabei bewahrt sie unerschütterlich was sich selbst entsprechend der Beschaffenheit jenes erhalten kann, das übrige bewegt und lenkt sie seiner Natur gemäss, weshalb in dem Herabsteigenden in dem Sinne die Ursache liegt, dass das eine hier seinen Platz erhält, das andere ihn dort hat.

16. Die mit Recht über die Bösen verhängten Strafen nun muss man füglich der Ordnung zuschreiben, die da alles gebührend leitet. Was aber den Guten mit Unrecht zustösst wie Züchtigungen, Armuth, Krankheit: soll man das als eine Folge früherer Sünden bezeichnen? Es ist dies ja mit verflochten [in das Ganze] und kündigt sich im voraus an, so dass es anscheinend gleichfalls nach der Vernunft geschieht. Jedoch geschieht es nicht nach naturnothwendiger Vernunft und es lag nicht in der Absicht, sondern war eine unbeabsichtigte Folge. Wenn z. B. ein Gebäude einstürzt, so erschlägt es den, der darunter zu liegen kommt, gleichviel wer er ist; oder wenn zwei Dinge oder auch nur eins in bestimmter Ordnung fortbewegt werden, so wird das ihnen in den Weg kommende beschädigt oder vernichtet. Vielleicht ist sogar dieses [scheinbare] Unrecht, ohnehin kein Uebel für den der's leidet, von Nutzen für den Zusammenhang des Ganzen. Was auf Grund früherer Verhältnisse geschieht, ist doch wohl nichts unrechtes. Denn man darf nicht glauben, dass einiges in einer bestimmten Ordnung beschlossen, anderes dem eigenen Belieben überlassen ist. Denn wenn alles nach Ursachen und natürlichen Consequenzen, nach einem Gedanken [Grunde] und einer Ordnung geschehen muss, so muss man annehmen, dass auch die kleineren Dinge mit hineingeordnet und verwebt sind. Gewiss ist das von dem einen dem andern zuge-

fügte Unrecht ein Uebel für den Thäter und er ist der Verantwortung nicht los und ledig, da es aber mit eingeordnet worden im All, so ist es in jenem kein Unrecht, auch nicht gegen den der's erlitten, sondern es war so nothwendig. Ist der Leidende gut, so schlägt dieses ihm zum Guten aus. Denn man darf nicht glauben, dass diese Einordnung gottlos oder ungerecht sei, sondern muss sie als eine genau abgemessene und entsprechende Widervergeltung ansehen, die ihre verborgenen Ursachen hat und denen, die sie nicht kennen, Veranlassungen zum Tadel giebt.

17. Dass aber die Seelen aus dem Intelligiblen zuerst in das Bereich des Himmels gehen, kann man etwa aus folgenden Erwägungen schliessen. Denn wenn der Himmel in der Region des sinnlich Wahrnehmbaren besser ist [als alles andere], so dürfte er an die äussersten Enden des Intelligiblen reichen. Von dorther also wird dies [Himmlische] zuerst beseelt und nimmt als das zur Theilnahme Geeignetere Theil. Die erdige Masse dagegen ist das letzte, zur Theilnahme an der Seele weniger Geeignete und fern von der unkörperlichen Natur. Alle Seelen also erleuchten den Himmel und geben jenem gleichsam ihr meistes und erstes Theil, das andere aber wird durch das später Kommende erleuchtet. Die welche weiter heruntergehen, senden ihre Strahlen mehr nach unten, ohne dass sie selbst durch ihr weites Hervorgehen gewinnen. Denn es giebt etwas wie einen Mittelpunkt, an diesem einen von ihm ausstrahlenden Kreis, daran einen andern, Licht vom Lichte. Ausserhalb dieser ist kein andrer Lichtkreis mehr, sondern dieser hat aus Mangel an eigenem Licht fremden Glanz nöthig. Es mag dies ein Kreisel sein oder vielmehr eine Kugel, welche von der dritten Sphäre ihr Licht empfängt (denn sie stösst an sie), soweit jene erleuchtet wird. Das grosse Licht also leuchtet in sich verbleibend und von ihm geht im Verhältniss ein Strahl aus, das übrige erleuchtet zugleich mit, wobei das eine bleibt, das andere weiter herangezogen wird durch den Glanz des Erleuchteten. Ferner nun bedarf das Erleuchtete grösserer Sorge, und wie im Sturm die Steuerleute eine viel grössere Sorge auf die Schiffe verwenden und ohne auf sich selbst zu achten vergessen, dass sie oft in Gefahr sind mit in den Schiffbruch hineingezogen zu werden: so neigten auch diese sich mehr nach unten und hatten nicht Acht auf ihre eigensten Angelegenheiten; dann wurden sie festgehalten wie durch Zauberfesseln gebunden d. h. durch die Sorge um die Natur zurückgehalten. Wenn aber jeder Organismus so

geschaffen wäre wie das All, nämlich ein vollkommener selbst genügender, den Gefahren der Affection enthobene per, dann würde die als gegenwärtig bezeichnete Seel nicht beiwohnen, sondern ihm Leben gewähren, ind gänzlich in der obern Welt verbleibt.

18. Ob aber die Seele nachdenkt und überlegt, be in den Körper eingeht und nachdem sie ihn wieder ve hat? Indessen das Nachdenken kommt erst dann in sie l wenn sie bereits in Verlegenheit gerathen ist, wenn s Sorge erfüllt und mehr und mehr schwach wird; den Verminderung der Intelligenz ist es, zur vollen Befrie des Nachdenkens und der Ueberlegung zu bedürfen. Gl weise kommt bei den Künsten den Künstlern das Nach erst in den Sinn, wenn sie in Verlegenheit sind; i Aufgabe keine schwierige, dann bewältigt und vollbri die Kunstfertigkeit. Aber wenn sie dort ohne vernünftige legung sind, wie können sie dann noch vernünftige Weil sie, möchte jemand sagen, wenn die Umstände g sind, einer Sache auf den Grund kommen können. Ma aber eine derartige Erwägung anstellen; nimmt man n den aus der Intelligenz stets werdenden und in ihne handenen Zustand d. h. eine ständige Thätigkeit und Abspiegelung gleichsam für vernünftige Ueberlegung, so d sie auch dort eine vernünftige Ueberlegung ausüben. darf man, glaube ich, nicht meinen, dass sie sich der bedienen, während sie im Intelligiblen sind, aber Kör Himmel haben. Und schlechterdings dürfte dort nicht finden was die Seelen hier aus Mangel oder Zweifel mit ei reden; thun sie in bestimmter Ordnung und naturgemäss so befehlen oder rathschlagen sie nicht, vielmehr erk sie ihre gegenseitigen Obliegenheiten durch Intuition. Erk wir doch auch hier vieles an denen, die schweigen, bloss den Blick. Dort aber ist jeder Körper rein und ein gleichsam Auge, nichts ist verborgen oder simulirt, sc ohne dass einer es dem andern sagt, erkennt jener es a ersten Blick. Dass dagegen die Dämonen und Seelen i Luft sich der Sprache bedienen, hat nichts widerstreb denn es sind lebende Wesen.

19. Fällt aber das Theilbare und Untheilbare wie z mengemischt in eins zusammen? oder bezeichnen wir au andere Weise und in anderer Hinsicht das Untheilbare Theilbare dagegen gleichsam als unmittelbare Folge und andern Theil der Seele, so wie wir einen Theil [an ih

nünftig, einen andern unvernünftig nennen? Es wird klar sein, wenn zuvor entschieden ist, was wir unter jedem von beiden verstehen. Das Untheilbare nun nennt Plato schlechthin so, das Theilbare aber nicht schlechthin, sondern in den Körpern, sagt er, *werde* die Seele theilbar, nicht sie sei es *geworden*. Man muss demnach betrachten, was für einer Seele die Natur des Körpers zum Leben bedarf und was von der Seele überall dem Körper und zwar dem ganzen innewohnen muss. Alles Sensitive also, wenn anders es durchweg empfinden soll, gelangt zur Theilung; denn da es überall ist, kann man sagen, es sei getheilt. Erscheint es aber überall ganz, so kann man es nicht schlechtweg getheilt nennen, sondern dass es in den Körpern theilbar *werde*. Sagt jemand, in den andern Empfindungen sei es nicht getheilt sondern nur in der Berührung, so ist zu entgegnen, auch in den andern; denn *wenn* das Participirende Körper ist, dann muss es nothwendig so getheilt werden, weniger freilich als in der Berührung. Und in der That verhält es sich ganz gleich mit der vegetativen und nährenden Kraft derselben; und hat ferner ein anderes Vermögen seinen Sitz in der Leber, ein anderes im Herzen, so sind auch diese denselben Bedingungen unterworfen. Aber vielleicht empfängt dies der Körper nicht in jener Mischung, vielleicht entsteht dies auf eine andere Weise und als Resultat eines hinzu empfangenen Dinges. Vernünftige Ueberlegung aber und Intelligenz geben sich dem Körper selbst nicht hin. Denn ihr Werk wird nicht durch ein Organ des Körpers vollendet; dies würde hinderlich sein, wenn es jemand bei den Untersuchungen in Anwendung bringen wollte. Ein anderes also ist jedes von beiden, das Theilbare und Untheilbare, und nicht wie in eins zusammengemischt sondern wie ein Ganzes aus Theilen, indem ein jedes rein ist und unvermischt der Kraft nach. Wenn jedoch auch das an den Körpern werdende Theilbare das Untheilbare aus der Kraft von oben hat, so kann ebendieselbe untheilbar und theilbar sein, gleichsam gemischt aus sich selbst und der von oben in sie eingegangenen Kraft.

20. Wir müssen auch darthun, ob diese und die andern sogenannten Theile der Seele an einem Ort vorhanden sind oder ob diese überhaupt nicht an einem Ort, die andern an einem Ort und wo, oder ob überhaupt keiner. Denn weisen wir den einzelnen Theilen der Seele keinen Ort an indem wir nirgend dafür eine Stelle finden, so werden wir, sie ebensowohl in als ausser dem Körper annehmend, diesen unbeseelt

machen und nicht im Stande sein zu sagen, wie die durch körperliche Organe geschehenden Verrichtungen vor sich gehen sollen; weisen wir den einen einen Platz an, den andern nicht, so werden wir die letztern nicht als in uns vorhanden zu betrachten scheinen, wonach denn unsere Seele nicht ganz in uns wäre. Demnach dürfen wir überhaupt nicht sagen, dass ein Theil der Seele oder die ganze im Körper wie in einem Raume sei. Denn der Raum ist etwas umschliessendes und zwar den Körper umschliessendes, und wo ein jedes getheilt ist, da ist es, so dass es in jedem beliebigen nicht ganz ist. Die Seele hingegen ist nicht Körper und nicht so sehr etwas umschlossenes als umschliessendes. Sicherlich auch nicht wie in einem Gefäss. Denn dann würde der Körper unbeseelt geworden sein, mag er sie nun wie ein Gefäss oder wie ein Raum umschliessen, es müsste denn durch eine Art Mittheilung geschehen, wobei sie in sich selbst gesammelt bleibt, und dann wird das, was das Gefäss empfangen, für sie verloren sein. Der Raum indessen an sich und eigentlich betrachtet ist etwas unkörperliches und kein Körper, wozu also bedarf er der Seele? Ausserdem wird sich der Körper mit der äussersten Grenzlinie seiner selbst, nicht mit sich selbst 1
der Seele nähern. Auch noch vieles andere könnte man der Behauptung entgegenstellen, sie sei im Körper wie in einem Raume. Denn dann würde der Raum stets mit herumgetragen. Aber auch dann, wenn der Raum ein Zwischenraum wäre, würde sie noch viel weniger im Körper wie im Raume sein. 5
Denn der Zwischenraum muss leer sein, der Körper ist nicht leer. Aber vielleicht wird das leer sein, worin der Körper ist, so dass der Körper im Leeren sich befindet. Allein die Seele wird nicht im Körper sein wie in einem Substrat. Denn das in einem Substrat Vorhandene ist eine Affection des Substrats, wie Farbe und Gestalt, und die Seele ist etwas Trennbares. Andererseits ist sie auch nicht wie ein Theil im Ganzen, denn die Seele ist kein Theil des Körpers. Sagte jemand, sie sei ein Theil in dem gesammten lebendigen Organismus, so würde zunächst dieselbe Schwierigkeit bleiben, wie sie im Ganzen ist. Sie wird nicht darin sein wie der Wein oder der Krug im Kruge, oder auf die Art wie etwas in sich selbst ist. Aber auch nicht wie das Ganze in den Theilen; denn lächerlich wäre es, die Seele das Ganze und den Körper die Theile zu nennen. Aber auch nicht wie die Form in der Materie, denn die Form an der Materie ist unzertrennlich und die Form kommt später zu der bereits vorhandenen Materie. Die Seele bewirkt, selbst eine andere als die Form, die Form

in der Materie. Wenn sie aber nicht die gewordene sondern die getrennte Form meinen, so ist noch nicht klar, wie diese Form im Körper ist; und die Seele ist etwas Trennbares. Wie heisst es nun von Seiten aller, die Seele sei im Körper? Doch wohl, weil nicht die Seele sondern der Körper sichtbar ist. Indem wir also den Körper sehen, ihn als beseelt auffassen, weil er bewegt wird und empfindet, sagen wir, er habe eine Seele. Also könnten wir folgerecht wohl sagen, in dem Körper selbst sei die Seele. Wenn aber die Seele sichtbar und fühlbar wäre, ganz und gar von Leben umschlossen und bis an die äussersten Enden sich gleichmässig erstreckend, so würden wir nicht behaupten, die Seele sei im Körper, sondern im Vorzüglichsten und Ersten sei was nicht derartig, in dem Umfassenden das Umfasste, in dem nicht Fliessenden das Fliessende.

21. Wie also? Was werden wir sagen, wenn jemand fragt, wie sie im Körper ist, ohne selbst seine Ansicht darüber auszusprechen? Desgleichen, ob sie in gleicher Weise ganz darin sei oder ein Theil auf diese, ein anderer auf andere Weise? Da nun von den vorgebrachten Ansichten über die Art und Weise ihres Vorhandenseins keine auf das Verhältniss der Seele zum Körper anwendbar erscheint, daneben aber gesagt wird, die Seele sei so im Körper wie der Steuermann im Schiffe, so ist das hinsichtlich der Trennbarkeit der Seele wohl gesprochen; die Art und Weise jedoch, wie wir sie jetzt suchen, möchte dies nicht völlig darlegen. Denn wie ein Passagier mag sie wohl zufällig im Körper sein, aber als Steuermann wie? Denn dieser ist doch nicht im ganzen Schiffe wie die Seele im Körper. Oder muss man sagen, sie ist so darin wie die Kunst in den Werkzeugen, z. B. im Steuerruder? Gleich als wenn das Steuerruder beseelt wäre, so dass die kunstgerecht es bewegende Steuerkraft darin sein würde; nun aber besteht der Unterschied darin, dass die Kunst von aussen kommt. Wenn wir nun nach dem Beispiel vom Steuermann, der sich selbst in das Steuerruder hineinlegt, der Seele ihre Stellung im Körper wie in einem natürlichen Werkzeug anwiesen (denn so regiert sie ihn in dem was sie thun will), würden wir daraus einen Gewinn ziehen für unsere Untersuchung? Vermuthlich werden wir doch wieder nicht wissen *wie* sie in dem Werkzeug ist, obwohl dieser Modus sich von den früheren unterscheidet: wir verlangen gleichwohl noch darnach ihn zu finden und näher an die Frage heranzutreten.

22. Lässt sich nun wohl, wenn die Seele im Körper ist,

sagen, sie sei darin wie das Licht in der Luft ist? Denn auch dieses ist gegenwärtig nicht gegenwärtig, und durch das All hin gegenwärtig vermischt es sich mit nichts und beharrt für sich, während jene vorüberwallt. Und wenn die Luft sich dem Bereich des Lichtes entzieht, so geht sie davon ohne Licht, so lange sie indessen unter dem Licht hin sich befindet, ist sie erleuchtet; daher kann man auch hier mit Recht sagen, die Luft ist im Licht, ebenso gut wie das Licht ist in der Luft. Darum setzt auch Plato sehr richtig im Weltall die Seele nicht in den Körper sondern den Körper in die Seele und sagt, es gebe ein Gebiet der Seele, worin der Körper, ein anderes, worin nichts Körperliches sei, diejenigen Kräfte der Seele nämlich, deren der Körper nicht bedarf. Und ganz ebenso verhält es sich mit den andern Seelen. Man darf also nicht sagen, dass die andern Seelenkräfte im Körper vorhanden seien, sondern nur die, deren er bedarf, und dass sie dabei weder in den Theilen desselben noch auch im ganzen ihren Sitz haben, dass ferner in Bezug auf die Empfindung das Vermögen des Empfindens in allem Empfindenden, in Bezug auf die Thätigkeiten ein anderes Vermögen in einem andern vorhanden sei. Ich meine so:

23. Da der beseelte Körper erleuchtet wird von der Seele, so nimmt nach unserer Ansicht ein Theil desselben so, ein anderer so daran Theil. Gemäss der Tauglichkeit des Organs zur Verrichtung, welche zur Verrichtung die erforderliche Kraft verleiht, nennen wir die Kraft in den Augen Sehkraft, die in den Ohren Hörkraft, reden wir von Geschmack auf der Zunge, von Geruch in der Nase, den Tastsinn aber legen wir dem ganzen Körper bei. Denn hinsichtlich dieses Erfassens dient der ganze Körper der Seele als Organ. Da die erfassenden Organe in den ersten Nerven liegen, welche ja auch die Kraft haben zur Bewegung des lebenden Wesens, indem hier eine solche Kraft sich selbst mittheilt, und da die Nerven vom Gehirn ihren Ausgang nehmen, so hat man hierin den Anfang der Empfindung, des Triebes und des ganzen lebenden Wesens überhaupt verlegt, indem man offenbar da, wo die Anfänge der Organe liegen, auch das was sie gebrauchen soll suchte. Besser aber wars zu sagen, dort sei der Anfang der Thätigkeit jener Kraft; denn von wo aus das Organ in Bewegung gesetzt werden musste, dorthin musste sich jene Kraft des Künstlers, die dem Organ entspricht, mit allem Nachdruck neigen, oder vielmehr nicht die Kraft, denn die Kraft ist überall; aber dort ist der Anfang der Thätigkeit, wo der Anfang des Organs liegt. Da nun die Kraft des

Empfindens und Begehrens der Seele, deren Natur eine empfindende und vorstellende ist, über sich selbst ihre Vernunft hat gleichsam zu dem Untern sich nahe herablassend, über dem sie selbst [die Seele] ist, so wurde ihr von den Alten gerade hier in den obern Theilen des Thiers, im Haupte ihre Stelle angewiesen, nicht als ob sie im Gehirn wäre, sondern in demjenigen empfindenden Theile, mittelst dessen jene [die Vernunft] ihren Sitz im Gehirn hat. Denn dies Sensitive musste man dem Körper beilegen, vornehmlich dem zur Aufnahme der Wirksamkeit tauglichen, was aber nirgend mit dem Körper in Gemeinschaft steht musste durchaus in Gemeinschaft treten mit dem, was eine Form der Seele war und zwar der Seele, welche die Verbindung [Communication] mit der Vernunft vermitteln kann. Denn das empfindende Vermögen ist in gewisser Weise ein urtheilendes und das vorstellende gewissermassen ein denkendes, Trieb und Streben folgen der Vorstellung und der Vernunft. Das denkende Vermögen ist also dort nicht wie an einem bestimmten Orte, sondern weil das Dortige an ihm Antheil gewinnt. Wie sich aber das Dortige beim Empfindungsvermögen verhält, ist gesagt worden. Da andererseits die vegetative, die vermehrende und ernährende Kraft keinem Körpertheil fehlt, die Ernährung durch das Blut geschieht, das ernährende Blut sich in den Adern befindet, der Anfang von Andern und Blut in der Leber liegt, so wurde hier der Sitz des begehrenden Theils der Seele gedacht. Denn was erzeugt und nährt und vermehrt, das muss auch begehren. Da ferner dünnes, leichtes, scharfes und reines Blut ein dem Zorne angemessenes Organ ist, so wurde die Quelle dieses (denn hier wird derartiges Blut ausgesondert) als der dem Aufbrausen des Zornes angemessene Sitz erachtet.

24. Aber wo wird die Seele weilen, nachdem sie den Körper verlassen hat? Nun, da wird sie nicht sein, wo nicht irgendwie etwas sie Aufnehmendes ist, auch kann sie nicht verweilen bei dem, das seiner Natur nach sie nicht aufzunehmen vermag, falls dies nicht etwas an sich hat, was die vernunftlose an sich zieht. Wenn aber etwas anderes sie hat, so ist sie in jenem und folgt ihm daselbst, wo dies seiner Natur nach sein und hinkommen kann. Da dies aber an jedem Ort vieles ist, so muss die Verschiedenheit herrühren von der Beschaffenheit [der Seele] sowie von der in den Dingen waltenden Gerechtigkeit. Denn niemand wird je dem entrinnen, was er wegen seiner ungerechten Handlungen zu leiden schuldig ist; denn unvermeidlich ist das göttliche Gesetz, das zugleich

in sich die Vollziehung des bereits gefällten Urtheils in sich schliesst. Es wird auch der Leidende selbst ohne sein Wissen zu dem getrieben, was er leiden soll, indem er durch die rastlose Bewegung in seinen Irrthümern umgetrieben wird; zuletzt aber geräth er wie ermüdet von dem vielen, dem er entgegenarbeitete, an den ihm angemessenen Ort, indem er sich durch freiwilliges Entgegenkommen dem unfreiwilligen Leiden unterzieht. Es ist aber in dem Gesetz gesagt, wieviel und in wieweit er leiden muss, und andererseits laufen wieder das Ertragen der Züchtigung und die Macht, aus jenen Oertern zu entfliehen, zusammen durch die Macht der alles umfassenden Harmonie. Dadurch dass die Seelen einen Körper haben, haben sie auch die Theilnahme an den körperlichen Strafen. Diejenigen aber, welche rein sind und in keinerlei Weise etwas vom Körper an sich gezogen haben, sind nothwendig frei vom Körper. Wenn sie also sind und zwar nirgendwo im Körperlichen (denn sie haben keinen Körper), so wird da, wo die Wesenheit und das Seiende und das Göttliche ist, unter diesen und an einem solchem Ort eine solche Seele sein. Fragst du noch wo, so suche dir den Ort, wo jene sind; suche aber nicht mit den Augen und wie wenn du Körper suchst.

25. Was das Gedächtniss anbetrifft, so ist es gleicher Weise einer Untersuchung werth, ob allen Seelen, die von den Oertern hier unten geschieden sind, das Erinnern zukommt, oder einigen, andern nicht; ob sie an alles oder an einiges denken, oder wenn sie sich erinnern, ob stets oder nur für die dem Weggang nahe liegende Zeit. Wollen wir jedoch hierüber die Untersuchung in der rechten Weise anstellen, so ist festzustellen, was eigentlich das Erinnernde ist. Ich meine nicht, was das Gedächtniss ist, sondern worin es seiner Natur nach besteht in den Dingen. Denn was das Gedächtniss ist, ist anderswo gesagt und oft erörtert, was dasjenige dagegen ist, das seiner Natur nach zur Erinnerung geschaffen ist, muss genauer dargelegt werden. Wenn wirklich das Vermögen der Erinnerung zusammenhängt mit einer von aussen erworbenen Erfahrung oder einer Affection, so kann denen, die von den Dingen unafficirt und der Zeit nicht unterworfen sind, das Erinnern schwerlich zukommen. Demnach also ist Erinnerung Gott und dem Seienden und dem Geist nicht beizulegen. Denn auf sie erstreckt sich die Zeit nicht, sondern die Ewigkeit herrscht im Reiche des Seienden, auch nicht das Frühere und das Folgende, sondern es ist stets wie es in sich selbst gleichmässig ist ohne eine Veränderung

zu erfahren. Was aber in demselben und sich gleichbleibenden Zustande ist, wie könnte das zur Erinnerung gelangen, da es nicht hat noch erhält eine andere Lage nach der früher inne gehabten oder eine andere Einsicht nach einer andern, wonach es einmal in einer andern sich befände, dann einer andern, die es früher hatte, gedächte? Aber was hindert, dass es die Veränderungen anderer Dinge kennt ohne sich selbst zu verändern, z. B. die Weltperioden? Nun, weil es das eine früher, das andere später erkennen wird, wird es den Veränderungen dessen was sich wandelt folgen, und das Erinnern ist etwas anderes als das Erkennen. Seine eigenen Vorstellungen und Gedanken darf man doch nicht Erinnern nennen, denn es kam nicht um sie festzuhalten, damit sie nicht davongingen; sonst würde es für sein eigenes Wesen fürchten müssen, dass es ihm davonginge. Demnach darf man auch von der Seele das Erinnern nicht in derselben Weise aussagen wie wir etwa das Erinnern beziehen auf das, was ihr angeboren ist, sondern da sie hier ist, hat sie es ohne demgemäss thätig zu sein, besonders wenn sie erst hierher gekommen ist. Die Alten freilich scheinen schon um der Thätigkeit willen den Seelen, die demgemäss was sie hatten thätig sind, Erinnerung und Wiedererinnerung beizulegen, so dass dies eine zweite Art der Erinnerung ist. Deshalb ist diese so bezeichnete Erinnerung auch unabhängig von der Zeit. Allein wir gehen hierin vielleicht etwas oberflächlich zu Werke und nicht wie es einer gründlichen Untersuchung geziemt. Denn vielleicht schwankt jemand, ob er jener Seele Wiedererinnerung und Erinnerung beilegen soll und nicht vielmehr einer andern niedrigeren oder dem zusammengesetzten [lebenden] Wesen. Denn eignen sie einer andern, wann und wie hat sie sie erhalten? eignen sie dem lebenden Wesen [Organismus], wann und wie? Darum ist zu erforschen, was in uns die Erinnerung erhält, worauf sich auch von Anfang an unsere Untersuchung richtete. Und wenn die Seele es ist, welche sich erinnert, welche Kraft oder welcher Theil ist es? Wenn aber der Organismus, welcher ja auch einigen als das Empfindende erschien, welches ist die Art und Weise und wie muss man den Organismus definiren? Ferner, muss man zur Aufnahme der Empfindungen und Gedanken ein und dasselbe setzen oder für jedes von beiden ein anderes?

26. Wenn nun beide Theile des Organismus in den wirklichen Empfindungen gegenwärtig sind, so muss es ähnlich so sein bei dem Empfinden. Deshalb wird es auch als etwas

gemeinsames betrachtet, z. B. das Bohren und Weben, wonach denn die Seele die Stelle des Künstlers, der Körper die Stelle des Werkzeugs vertritt, indem der Körper das leidende und dienende ist, die Seele den Eindruck des Körpers aufnimmt oder doch das Urtheil, dass sie aus der Affection des Körpers gewonnen. Hier also würde auf diese Weise die Empfindung ein gemeinsames Werk genannt, die Erinnerung hingegen brauchte nicht etwas gemeinsames zu sein, da die Seele bereits den Eindruck aufgenommen und ihn entweder bewahrt oder verloren hatte; es müsste denn jemand auch die Erinnerung als etwas gemeinsames bezeichnen infolge der Beobachtung, dass wir durch gewisse Complexionen des Körpers vergesslich werden sowohl als ein gutes Gedächtniss haben. Allein auch so könnte man sagen, der Körper werde hinderlich oder auch nicht hinderlich, der Seele aber komme nichtsdestoweniger das Erinnern zu. Wie wird vollends die Erinnerung an Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntniss beiden Theilen gemeinsam und nicht der Seele allein zukommen? Ist aber der lebendige Organismus ein aus beiden Zusammengesetztes in dem Sinne, dass er als ein anderes aus beiden erscheint, so wäre es zuerst ungereimt, denselben weder als Körper noch als Seele zu bezeichnen. Denn nicht nach Vertauschung beider Bestandtheile wird der Organismus ein anderes sein noch auch nach ihrer Vermischung, so dass die Seele der Kraft nach in dem Organismus wäre. Doch auch so wird nichtsdestoweniger der Seele das Erinnern zukommen, sowie in einer Mischung von Wein und Honig der süsse Geschmack von dem Honig herrühren wird. Wie aber, wenn sie selbst zwar Subject des Erinnerns ist, dadurch aber dass sie im Körper und nicht mehr rein ist, sondern eine bestimmte Qualität angenommen hat, die Typen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge abformen kann und gleichsam eine feste Position im Körper hat, um sie aufzunehmen und festzuhalten? Allein erstlich sind die Typen keine räumlichen Grössen, nicht etwa mit Abdrücken eines Siegels oder Eindrücken oder Abformungen zu vergleichen, weil ein Druck oder eine Abformung wie im Wachs nicht stattfindet, sondern es geht auch bei den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zu wie bei den Gedanken. Von welchem Druck und Gegendruck aber könnte man bei den Gedanken reden? Oder was bedarf es eines Körpers oder einer körperlichen Qualität, unter deren Mitwirkung der Gedanke sich bildet? Sicherlich muss doch auch eine Erinnerung ihrer eigenen Regungen in ihr entstehen, z. B. an das wonach sie begehrte und das sie nicht genoss, ohne dass der Gegen-

stand des Begehrens auch nur in den Körper Eingang fand. Denn wie könnte der Körper etwas von dem aussagen, was keinen Eingang in ihn fand? Und wie könnte das in Gemeinschaft mit dem Körper sich erinnern, was seiner Natur nach eine Kenntniss des Körpers überhaupt nicht hat? Indessen man muss sagen: alles was durch den Körper geht endet in der Seele, anderes gehört der Seele allein zu, wenn die Seele etwas [an sich] sein, wenn sie eine bestimmte Natur und ein eigenthümliches Werk haben soll. Verhält es sich so, dann hat sie auch ein Streben, also auch Erinnerung an dies Streben, an den Erfolg und Nichterfolg desselben, da ja ihre Natur nicht zur Zahl der fliessenden Dinge gehört. Verhält es sich nicht so, dann werden wir ihr auch keine Mitempfindung, kein begleitendes Bewusstsein, keine Zusammenfassung der Eindrücke und gewissermassen kein Selbstbewusstsein beilegen. Denn gewiss wird sie dies, wenn sie nichts davon in ihrer Natur hat, nicht im Körper gewinnen, vielmehr hat sie einige Thätigkeiten, zu deren Verwirklichung Organe erforderlich sind, aber dazu bringt sie das Vermögen mit, zu einigen Werken auch die Kraft der Verwirklichung. Was aber die Erinnerung betrifft, so bildet dafür der Körper ein Hinderniss, da ja in dem jetzigen Zustande durch Hinzutreten gewisser Dinge das Vergessen entsteht, in der Hinwegnahme und Reinigung die Erinnerung häufig wieder auftaucht. Besteht diese nun für sich allein, so muss nothwendig die bewegliche und fliessende Natur des Körpers der Grund des Vergessens aber nicht der Erinnerung sein, daher unter dem Strom der Lethe wohl auch eben diese [fliessende Natur] verstanden werden kann. Die Erinnerung soll also eine Affection der Seele sein.

27. Aber welcher Seele? der von uns als die göttlichere bezeichneten, die unser Wesen ausmacht, oder der andern, der Weltseele? Es ist wohl zu sagen, dass jede von beiden Erinnerungen hat, einestheils eigene, anderntheils gemeinschaftliche. Sind die Seelen beide miteinander vereint, dann sind alle Erinnerungen zusammen; sind sie auseinander gegangen, dann bewahrt, falls sie beide sind und bleiben, die eine ihr Eigenthum längere Zeit, das der andern nur auf kurze Zeit. Was z. B. das Schattenbild des Herakles im Hades betrifft, so meine ich müssen wir annehmen, dass es sich aller während des Lebens vollbrachten Thaten erinnert, denn ihm eignete ja vorzugsweise auch das Leben; was aber Herakles selbst ohne das Schattenbild sagte, ist noch nicht auseinandergesetzt. Was also möchte die andere, losgelöste Seele allein sagen? Denn die [vom Körper] nachge-

kennt, welche das Begehrende genossen,
hm wäre, müsste sie sie doch kennen.
rir also wohl der sinnlichen Wahrnehmung
ilegen und wird für uns Erinnerung und
iung dasselbe sein? Allein wenn auch das
innert, wie gesagt wurde, so wird die sinn-
; eine doppelte sein; und wenn die sinn-
; nicht das Gedächtniss ist, sondern irgend
rird die Quelle der Erinnerung eine doppelte
: die sinnliche Wahrnehmung auch auf Ge-
nntniss geht, so wird sie auch auf die Ge-
dessen für beides gehört eine andere Kraft.
twa, indem wir die Kraft der Perception
ünftigen und vernunftlosen Seele] gemeines
Gemeinsamen die Erinnerung an beides
elligibles] beilegen? Wenn dasjenige, wel-
l Intelligibles auffasst, ein und dasselbe ist,
vas gesagt sein; wenn man es aber theilt,
sdestoweniger zwei Dinge sein. Geben wir
n Seelen beides, so erhalten wir viererlei.
as zwingt uns, dass wir durch dasselbe, wo-
men, auch erinnern und dass dies beides
Kraft geschieht, und dass wir durch das-
denken, uns auch der Gedanken erinnern?
sten Denker nicht auch das beste Gedächt-
s Maass sinnlicher Wahrnehmung entspricht
Maasse der Erinnerung: einige erfreuen
ahrnehmungsgabe, andere eines guten Ge-
n Besitz einer scharfen Empfindungsgabe zu
rseits wieder, wenn beides etwas anderes
leres sich auch an das erinnern soll, was
ier wahrgenommen hat, so wird auch jenes
men, woran es sich eben erinnern soll.
hts im Wege stehen, dass für das Gedächt-
Vahrnehmung ein Act der Vorstellung sei
n verschiedenen Vorstellungsvermögen die
is Festhalten desselben zukommen; denn
e sinnliche Wahrnehmung endet, und wenn
ehr ist, bleibt doch das vorgestellte Bild.
em [Vorstellungsvermögen] die Vorstellung
erschwundenen Gegenstandes bleibt, so hat
und bleibt sie nur kurze Zeit, so ist die
ringe; bleibt sie lange, so haben solche

zogene Seele dürfte zwar alles behalten, was der Mensch g
und gelitten; aber mit der Zeit gegen Ende des Lebens s
sich andere Erinnerungen aus den früheren Perioden d
seins ein, so dass sie einiges davon wohl auch aus Missac
fahren lässt. Denn freier geworden vom Körper wird sie
das, was sie hier nicht im Gedächtniss hatte, wiedererw
Geht sie aber bei ihrem Scheiden in einen anderen K
über, so wird sie die Dinge des äussern Lebens erzähle
was sie so eben verlassen hat, wird aber auch viele
den früheren Erlebnissen erzählen. Von dem vielen abe
durch die Zeitläufte hinzugekommen ist, wird sie für i
nichts wissen. Die vom Körper isolirte also, woran wi
gedenken? Zuvor jedoch muss untersucht werden,
welche Kraft der Seele das Erinnern bewerkstelligt wir

28. Etwa durch dieselbe, wodurch wir empfinde
wodurch wir lernen? Oder rufen wir uns durch die
des Begehrens die Gegenstände des Begehrens und dur
Kraft des Zürnens die Gegenstände des Zornes zurück?
es wird nichts anderes sein, wird man sagen, was ge
als was sich an den Genuss erinnert. Die Begierde wenig
wird durch dieselbe Kraft, durch die sie den Genuss g
hat, wieder erregt beim Anblick des begehrten Gegenst
Denn warum sonst nicht beim Anblick eines andern und
in dieser Weise? Was hindert also, ihr auch die Empfi
dieser Dinge beizulegen und demnach dem Empfindende
Begierde und so durchweg, so dass ein jedes nach den
herrschenden Vermögen benannt wird? Die Empfindung
man einem jeden doch wohl in anderer Weise beilegen,
so: das Gesicht sieht, nicht das Begehrende, es wird ab
der sinnlichen Wahrnehmung das Begehrende gleichsam
Mittheilung und Uebertragung erregt, nicht der Art dass
Qualität der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt, sonde
dass es ohne ein Bewusstsein davon zu haben afficirt wird.
gleichen beim Zorn; das Auge sieht ein Unrecht geschehen
der Zorn wird dadurch erregt, z. B. während der Hirt eine
der Heerde nahen sieht, wird der Hund durch den Geruch
die Spur ohne ihn selbst mit den Augen zu sehen erregt.
gemäss also hat das Begehrende sich des Gegenstandes bemä
und hat von daher eine Spur des Geschehenen, nicht a
dächtniss und Erinnerung sondern als Zustand und Affe
etwas anderes dagegen ist was den Genuss gesehen ha
nun bei sich selbst eine Erinnerung von dem Gesche
besitzt. Ein Beweis dafür ist, dass die Erinnerung o

Gegenstände nicht kennt, welche das Begehrende genossen, und wenn sie in ihm wäre, müsste sie sie doch kennen.

29. Werden wir also wohl der sinnlichen Wahrnehmung die Erinnerung beilegen und wird für uns Erinnerung und sinnliche Wahrnehmung dasselbe sein? Allein wenn auch das Schattenbild sich erinnert, wie gesagt wurde, so wird die sinnliche Wahrnehmung eine doppelte sein; und wenn die sinnliche Wahrnehmung nicht das Gedächtniss ist, sondern irgend etwas anderes, so wird die Quelle der Erinnerung eine doppelte sein. Wenn ferner die sinnliche Wahrnehmung auch auf Gegenstände der Erkenntniss geht, so wird sie auch auf die Gedanken gehen. Indessen für beides gehört eine andere Kraft. Werden wir nun etwa, indem wir die Kraft der Perception als etwas [der vernünftigen und vernunftlosen Seele] gemeines betrachten, diesem Gemeinsamen die Erinnerung an beides [Sinnliches und Intelligibles] beilegen? Wenn dasjenige, welches Sinnliches und Intelligibles auffasst, ein und dasselbe ist, so würde damit etwas gesagt sein; wenn man es aber theilt, so werden es nichtsdestoweniger zwei Dinge sein. Geben wir nun jeder von beiden Seelen beides, so erhalten wir viererlei. Ueberhaupt aber, was zwingt uns, dass wir durch dasselbe, wodurch wir wahrnehmen, auch erinnern und dass dies beides durch die nämliche Kraft geschieht, und dass wir durch dasselbe, wodurch wir denken, uns auch der Gedanken erinnern? Haben doch die besten Denker nicht auch das beste Gedächtniss, und ein gleiches Maass sinnlicher Wahrnehmung entspricht nicht dem gleichen Maasse der Erinnerung: einige erfreuen sich einer feinen Wahrnehmungsgabe, andere eines guten Gedächtnisses ohne im Besitz einer scharfen Empfindungsgabe zu sein. Indes andererseits wieder, wenn beides etwas anderes sein und etwas anderes sich auch an das erinnern soll, was die Empfindung früher wahrgenommen hat, so wird auch jenes Vermögen wahrnehmen, woran es sich eben erinnern soll. Inzwischen wird nichts im Wege stehen, dass für das Gedächtniss der Act der Wahrnehmung ein Act der Vorstellung sei und dass dem davon verschiedenen Vorstellungsvermögen die Erinnerung und das Festhalten desselben zukommen; denn dies ist es, worin die sinnliche Wahrnehmung endet, und wenn diese auch nicht mehr ist, bleibt doch das vorgestellte Bild. Wenn nun bei diesem [Vorstellungsvermögen] die Vorstellung des schon wieder verschwundenen Gegenstandes bleibt, so hat es die Erinnerung, und bleibt sie nur kurze Zeit, so ist die Erinnerung eine geringe; bleibt sie lange, so haben solche

Leute ein längeres Gedächtniss, weil eben die Kraft dazu eine stärkere ist, so dass bei einer Veränderung derselben die Erinnerung nicht leicht schwindet. Dem Vorstellungsvermögen also wird das Gedächtniss und die Erinnerung an dergleichen zukommen. Wir werden jedoch zugeben, dass hinsichtlich der Erinnerungen eine Verschiedenheit obwaltet, je nachdem die Kräfte oder Beschäftigungen verschieden sind oder nicht, oder je nachdem verschiedenartige körperliche Complexionen vorhanden sind oder nicht, die eine Veränderung und gleichsam Verwirrung hervorbringen können oder nicht. Doch hiervon ein andermal.

30. Aber was hält die Gedanken fest? Etwa gleichfalls das Vorstellungsvermögen? Wenn jeden Gedanken eine Vorstellung begleitet, dann könnte vielleicht, indem diese Vorstellung, gleichsam ein Bild des Denkinhaltes, bleibt, auf diese Weise das Gedächtniss den erkannten Gegenstand festhalten; wenn aber nicht, so ist etwas anderes ausfindig zu machen. Vielleicht wird dem Begriff, welcher den Gedanken begleitet, die Uebermittelung an das Vorstellungsvermögen zukommen. Denn der Gedanke ist untheilbar, noch nicht nach aussen herausgetreten und in sich selbst verborgen, der Begriff aber, der ihn entfaltet und aus dem Bereich des Gedankens in das Gebiet der Vorstellung überführt, zeigt den Gedanken wie in einem Spiegel und das Erfassen desselben ist so die beharrliche Erinnerung. Deshalb erfassen wir ihn [erst dann], wenn die Seele, die doch immer zum vernünftigen Denken hinstrebt, im Gedanken angekommen ist. Denn ein anderes ist das Denken, ein anderes das Erfassen [Innewerden] des Denkens; wir denken zwar immer, werden desselben aber nicht immer inne. Dies kommt daher, dass das aufnehmende Organ nicht bloss die Gedanken aufnimmt, sondern auch die entsprechenden sinnlichen Wahrnehmungen.

31. Allein wenn die Erinnerung Sache des Vorstellungsvermögens ist, jede der beiden Seelen aber, wie gesagt, sich erinnert, so giebt es zwei Arten von Vorstellungsvermögen. Wenn sie getrennt sind, dann mag eine jede ihres haben; wenn sie aber bei uns in eins zusammenfallen, wie können da die zwei und in welcher von ihnen entstehen? Wenn in beiden, so werden die Vorstellungen immer doppelte sein; denn der einen kommt doch wohl nicht das Vorstellungsvermögen nur der sinnlichen Dinge zu, der andern das der nur intelligiblen; auf diese Weise würden ja schlechterdings zwei lebende Wesen entstehen, die nichts mit einander gemein hätten. Wenn also

:n das Vorstellungsvermögen zukommt, welches ist da der rschied? Wie kommt es dann, dass wir das nicht er- en? Nun, wenn die eine mit der andern übereinstimmt, ass getrennte Vorstellungsvermögen nicht vorhanden sind dasjenige der bessern Seele die Oberhand hat, entsteht einiges Vorstellungsbild, indem das eine wie ein Schatten andere begleitet und wie ein kleineres Licht unter dem seren hinläuft; herrscht aber Streit und Entzweiung, dann auch die eine an sich sichtbar, doch ist sie in einem rn verborgen, wie denn überhaupt die Doppelexistenz der :n eine verborgene ist. Sie sind nämlich beide in eins nmengekommen und die eine schwebt oben auf. Es sah die eine alles und bei ihrem Weggang behält sie einige nerungen, andere lässt sie fahren, von denen nämlich, die andern zugehören; so ähnlich wie wirs auch machen: n wir einmal den Umgang mit schlechteren Gefährten mit n besseren vertauscht, so denken wir wenig mehr an jene, · hingegen an die besseren Genossen.

32. Wie aber stehts mit der Erinnerung an Freunde, an) und Kind? an Vaterland und alle die Dinge, deren sich braver Mann mit Fug und Recht erinnert? Nun, jenes der Seele] hat die Erinnerungen davon mit einem ge- :n Affect, dieser dagegen [der Mensch als vernünftige :] ohne Affect; denn der Affect liegt vielleicht ursprüng- in jenem und die edleren Affecte in der tugendhaften :, soweit sie mit der andern in Gemeinschaft gestanden. iemt aber der schlechteren, nach der Erinnerung an die :ungen der andern zu streben, besonders wenn sie selbst tig ist, denn es kann eine Seele sowohl von Anfang an lurch Erziehung von Seiten der besseren besser werden; andere aber muss willig dessen vergessen wollen, was von schlechteren ausgeht. Es kann auch wohl geschehen, dass von Natur schlechtere von der andern mit Gewalt im Zaum lten wird. Je mehr sie also nach oben trachtet, desto : vergisst sie, wenn nicht etwa ihr ganzes hiesiges Leben der Art ist, dass die Erinnerungen sich nur auf die bessern e erstrecken, da es ja auch hier schön ist, allen mensch- n Bestrebungen zu entsagen. Nothwendig also auch solchen nerungen; daher kann man sie in dieser Hinsicht mit it vergesslich nennen. Flieht sie doch auch aus der Viel- heraus und führt die Vielheit zur Einheit, das Unbegrenzte Maasslose dahinten lassend. So verkehrt sie denn auch t mit vielen, sondern lebt leicht beschwingt und durch

sich selbst, denn auch hier, wenn sie dort sein will, giebt sie hier noch verweilend alles Fremde auf. Wenig also behält sie dort auch von hier zurück; während sie im Himmel weilt, mehr. Und jener Herakles mag sich seiner Heldenkraft rühmen, dieser aber achtet auch dies gering, er sieht sich an einen heiligeren Ort versetzt und weilt im Intelligiblen und überragt den Herakles durch Wettkämpfe, wie sie weise Männer vollbringen.

VIERTES BUCH.

Ueber die Seele
oder
Ueber psychologische Aporien.

II.

1. Was wird nun die Seele sagen und woran wird sie sich erinnern, wenn sie im Intelligiblen und in jenem wahrhaften Sein angekommen ist? Folgerichtig muss man doch wohl sagen, sie schaue jene Dinge und sei in denen thätig, in denen sie ist, oder sie sei überhaupt nicht dort. An hiesige Dinge habe sie keine Erinnerung, z. B. dass sie philosophirt hat und dass sie während ihres hiesigen Aufenthalts schon jene Dinge dort geschaut hat. Sondern wie es nicht angeht, dass jemand, während er sein Nachdenken auf etwas richtet, etwas anderes thue als jenes zu denken und zu schauen, und wie in dem Denken das Gedachthaben nicht mit einbegriffen ist, sondern dies erst später nach erreichtem Resultat jemand aussagt d. h. wenn er bereits in einem andern Zustand sich befindet: so dürfte jemand, der rein im Intelligiblen ist, keine Erinnerung haben an das, was ihm hier einmal begegnet ist. Wenn aber, wie es scheint, alles Denken in der Ewigkeit ein zeitloses ist, da die dortigen Dinge sich nicht in der Zeit bewegen, so giebt es dort unmöglich Erinnerung, nicht etwa nur an die hiesigen Dinge, sondern überhaupt nicht an irgend etwas. Vielmehr ist ein jedes gegenwärtig, denn es giebt nichts Discursives noch ein Uebergehen von einem ins andere. Wie also? Wird von oben her keine Trennung in Arten stattfinden? Nein, von unten her steigt es auf zum Allgemeinen und Obern. Dem Obern nun, dass alles in Einem ist, mag eine [solche] Thätigkeit nicht zukommen, warum aber wird sie der dort befindlichen Seele nicht zukommen? Was hindert denn,

dass auch sie durch eine Gesammt-Intuition das Intelligible in seiner Gesammtheit erfasse? Geschieht das nun so, wie ein einzelner Gegenstand auf einmal geschaut wird? Nein so, wie viele Dinge auf einmal geistig geschaut [gedacht] werden. Denn da das Object der Anschauung ein vielfaches ist, so muss auch die geistige Anschauung eine vielfache und mannigfache sein, ja der geistigen Anschauungen sind viele wie die sinnlichen Wahrnehmungen viele sind beim Anblick eines Gesichtes, indem Augen, Nase und die übrigen Theile auf einmal erblickt werden. Aber wenn sie nun etwas Einheitliches theilt und zerlegt? Nun, die Theilung ist im Geiste vollzogen, und eine solche Theilung ist mehr wie ein Eindruck. Da der Unterschied des Frühern oder Spätern in den Ideen nicht als ein nach der Zeit gemessener vorhanden ist, so wird auch die geistige Anschauung des Frühern und Spätern nicht nach der Zeit vor sich gehen, wohl aber nach einer bestimmten Ordnung, gerade so wie die Ordnung eines Baumes von der Wurzel an bis zur Krone hin für den Beschauer ein Früher oder Später nicht anders hat als der Ordnung nach, da er das Ganze zugleich schaut. Aber wenn sie [die Seele] auf eins blickt, dann vieles und alles hat, wie konnte sie das eine zuerst erhalten, das andere hernach? Nun, die Kraft, welche eine ist, war in der Weise eine, dass sie vieles ist in einem andern und nicht alles in einer einzigen Anschauung. Denn die Thätigkeiten wirken nicht einzeln, sondern immer allesammt mit feststehender Kraft; in den andern Dingen aber gehören sie bereits den werdenden an und sind vieles. Denn jenes [intelligible Theama] muss, da es nicht eins in sich ist, die Natur des Vielen in sich aufnehmen, das früher nicht war.

2. Hiermit also mag es sich in dieser Weise verhalten. Wie aber steht es mit der Erinnerung seiner selbst? Niemand wird wohl eine Erinnerung seiner selbst haben noch daran, dass er selbst der Schauende z. B. Sokrates, oder dass er Geist oder Seele war. Nach folgender Analogie also mag sich wohl einer erinnern: wenn er hier eine Betrachtung und eine besonders deutliche anstellt, so wendet er sich mit seiner intellectuellen Anschauung nicht zu sich selbst, sondern er hat sich selbst und die Thätigkeit richtet sich auf jenes [das Intelligible] und er wird jenes, indem er sich selbst gleichsam als den Stoff darbietet, aber die Form nach Maassgabe des Geschauten empfängt und er der Möglichkeit nach er selbst ist. Dann also ist er er selbst in Wirklichkeit, wenn er nichts denkt [discursiv]; oder, wenn er er selbst ist, ist er leer von allem

Denkinhalt. Wenn er aber selbst ein solcher ist, dass er ist, wenn er sich selbst denkt, so denkt er alles auf ei Daher hat er, ein solcher durch das Erfassen und wa wirkliche Schauen seiner selbst, alles mit einbegriffen, wä er durch das Erfassen aller Dinge sich selbst mit einbe Aber wenn er so thätig ist, dann wechselt er die [intel ellen] Anschauungen, was wir früher nicht gelten liessen. gegen ist wohl zu sagen, dass sich dies im Geiste a nämliche Weise verhalte, dass in der Seele, die gleichsa den äussersten Enden des Intelligiblen steht, dies mögl weise geschehe, da sie sich ja in das Innere hineinziehen Denn wenn etwas an dem Bleibenden geschieht, so m selbst im Verhältniss zum Bleibenden eine Veränderung l da es nicht in derselben Weise bleibt. Indessen darf nicht einmal von dem Eintreten eines Wechsels reden, [der Anschauende] sich von dem ihm Zugehörigen zu sich und wenn er sich von sich selbst zu dem andern we denn alles ist er selbst und beides ist eins. Aber die wenn sie im Intelligiblen ist, leidet dies, das ein andere wieder anders ist im Verhältniss zu ihr selbst und de eigenen Inhalt. Freilich rein im Intelligiblen befindlic sie gleichfalls die Unveränderlichkeit. Denn sie ist was s da sie, wenn sie in jener Region weilt, nothwendig zu Einheit mit dem Geist kommt, wenn anders sie dorthi richtet ist. Denn hat sie sich hingewendet, so trennt si Zwischenraum, und zum Geiste gelangt hat sie sich ang und darauf vereinigt ohne unterzugehen, vielmehr eins ist und zwei. In diesem Zustande also unterliegt sie keinem sel, sondern sie ist unverwandt auf das geistige Schaue richtet, indem sie zugleich ein Bewusstsein ihrer selbs da sie ja in identischer Weise eins mit dem Intelligible worden ist.

3. Wenn sie von dort herausgegangen ist und das nicht erträgt, wenn sie ihr eigenes Wesen lieb gewonne und etwas anderes sein will und gleichsam hervortaucht, empfängt sie, wie es scheint, eine Erinnerung ihrer Die Erinnerung aber an jene Dinge dort oben bewah noch vor dem Fall, die an die irdischen trägt sie hierhe an die himmlischen Dinge hält sie dort zurück, und überl woran sie denkt, das ist und wird sie. Es war nämlic Erinnern entweder Denken oder Vorstellen, die Vorst aber bedeutet für sie nicht das Haben, sondern das Sein was sie sieht und wie sie beschaffen ist. Und wenn s

sinnlichen Dinge sieht, so hat sie eine so grosse Tiefe und Ausdehnung als sie von ihnen gesehen hat. Denn da sie alles in zweiter Linie hat, so wird sie nicht alles in so vollkommenem Maasse, und als Grenzgebiet und auf diesem befindlich bewegt sie sich nach beiden Seiten hin.

4. Dort nun schaut sie auch das Gute durch den Geist [die Intelligenz], denn er hindert jenes nicht, in sie einzugehen; auch liegt kein Körper dazwischen, der es verhinderte, obwohl es auch durch körperliche Zwischenräume einen mannigfachen Weg vom Ersten zum Dritten giebt. Wenn sie sich selbst an das Niedere hingiebt, so hat sie analog der Erinnerung und Vorstellung was sie wollte. Darum ist die Erinnerung, auch wenn sie auf die besten Dinge geht, nicht das beste. Man muss aber die Erinnerung nicht bloss dann statuiren, wenn einer sich bewusst ist sich zu erinnern, sondern auch wenn er sich in einem den früheren Affectionen oder Anschauungen entsprechenden Zustande befindet. Denn es kann sich wohl ereignen, dass jemand hat ohne ein Bewusstsein davon und zwar in stärkerem Maasse als wenn er es weiss. Denn wissend könnte er es vielleicht als ein anderes haben als was er selbst ist, nicht wissend ist er vermuthlich was er hat, eine Affection, welche die Seele noch mehr zu Falle bringt. Aber wenn sie sich aus jener Region entfernt, so bringt sie die Erinnerungen mit, in welcher Weise sie auch immer sie dort hatte, aber die Wirksamkeit jener Kräfte liess die Erinnerung [als solche] verschwinden. Denn es waren dort nicht feststehende Typen vorhanden, damit sich nicht etwa etwas absurdes folgern lasse, sondern die Kraft war da, welche später zur Wirksamkeit gelangte. Nachdem sie nun die Thätigkeit im Intelligiblen aufgegeben hatte, sah sie was sie früher, ehe sie dorthin gelangt war, schaute.

5. Wie also? Führt auch jenes jetzt gerade die Kraft, der zufolge das Erinnern stattfindet, zur Wirksamkeit? Waren jenes keine Intuitionen, so war es das Gedächtniss; waren es welche, dieselbe Kraft, durch welche wir die Intuitionen erhielten. Denn jenes erwacht bei denen, in denen es erweckt wird, und dies schaut in den angegebenen Dingen. Denn man muss dies nicht durch ein Gleichniss klar machen oder durch einen Syllogismus, der seine Principien [Prämissen] anderswoher entlehnt, sondern man kann über die intelligiblen Dinge, wie es heisst, auch von hier aus reden vermöge eben dessen, welches die Kraft enthält jenes dort zu schauen. Indem wir das nämliche gleichsam [in uns] erwecken, müssen

wir jenes dort schauen, so ähnlich wie jemand, der auf einer hohen Warte sein Auge erhebt, erblickt was niemand von denen sieht, die nicht mit ihm hinaufgestiegen sind. Die Erinnerung also scheint aus der Vernunft hervorgehend vom Himmel her ihren Anfang zu nehmen, nachdem die Seele bereits jene obern Regionen verlassen hat. Von dorther also im Himmel angekommen und daselbst verharrend ist es nicht wunderbar, wenn sie Erinnerung an viele der erwähnten Dinge hat und viele von den früher gekannten Seelen erkennt, wenn anders dieselben auch mit Körpern in ähnlichen Gestalten umkleidet sind. Und wenn jene die Körper gewechselt haben nach Annahme von kugelförmigen Gestalten, so können sie sie doch wegen des Charakters und der Identität des innern Habitus erkennen; das hat nichts widerstrebendes. Denn mögen immerhin die Affectionen abgelegt sein, den Charakter hindert nichts zu bleiben. Könnten sie sich mit einander unterreden, so würden sie sie auch auf diese Art erkennen. Aber wie denn, wenn sie aus dem Reich des Intelligiblen herabgestiegen sind? Nun, sie werden die Erinnerung wieder auffrischen, in geringerm Maasse jedoch als jene: denn sie werden auch anderes sich zu erinnern haben, und die Zeit wird je länger desto mehr eine völlige Vergessenheit herbeigeführt haben. Aber wenn sie in die sinnliche Welt herabgesunken hier in das Werden und in die Zeugung eingehen, welche Zeit wird dann für die Erinnerung sein? Jedoch es ist nicht nöthig, dass sie gänzlich in die Tiefe sinken. Denn es ist möglich, dass sie in der Bewegung auch irgendwo nach einem bestimmten Fortschritt festen Fuss fassen, und nichts hindert sie wieder emporzutauchen, bevor sie an die äusserste Linie des Werdens gekommen sind.

6. Von denjenigen also, die im Fluss sind und wechselnde Gestalten annehmen, kann man sagen, dass sie auch Erinnerung haben werden, denn die Erinnerung geht auf Geschehenes und Vergangenes; die aber an demselben Ort und in derselben Gestalt verbleiben, woran können sich diese erinnern? Es sucht aber die menschliche Vernunft die Erinnerung, wie sie der Seele der Sterne und aller übrigen Dinge und insbesondere der Sonne und des Mondes zukommt, aufzufinden und zuletzt tritt sie auch an die Seele des Alls heran und wird auch der des Zeus selbst eine vielgestaltige Erinnerung beizulegen sich erkühnen. Bei dieser Untersuchung wird sie auch deren Erwägungen und Reflexionen, *wenn* dergleichen vorhanden sind, auf ihre Beschaffenheit hin prüfen. Wenn sie

ın weder forschen noch zweifeln, denn sie bedürfen nichts ıd lernen auch nicht, was sie früher nicht wussten: welche eflexionen oder welche Schlüsse oder Erwägungen könnten e dann haben? Indessen auch hinsichtlich der menschlichen inge giebt es für sie kein Sinnen und Suchen nach Mitteln, odurch sie unsere Angelegenheiten oder überhaupt die der :de ordnen wollen, denn die von ihnen auf das All aus-:hende Ordnung und Disposition ist anderer Art.

7. Wie also? Dass sie Gott gesehen haben, daran erinnern ; sich nicht? Sie schauen ihn ja stets. So lange sie ihn er sehen, darf man doch wohl nicht sagen, sie haben ihn sehen. Denn das würde von denen gelten, die aufgehört ben zu sein. Wie ferner? Auch daran nicht, dass sie gestern ler vor einem Jahre die Erde umwandelten, dass sie gestern ıd vor langer Zeit lebten und seit welchem Zeitpunkt sie ben? Sie leben ja stets, und das 'stets' bedeutet eben das-lbe Eine, das 'gestern' der Bewegung und das 'im vorigen hre' würde so ähnlich sein, wie wenn jemand das Ausschrei-n mit einem Fusse vielfach zertheilte und aus dem einen :hritt einen andern und wieder einen andern und viele machte. enn auch dort ist nur eine Bewegung, bei uns aber werden ele abgemessen, ingleichen verschiedene Tage, weil auch ichte dazwischen fallen. Wie können dort aber, wo nur ein ıg ist, viele sein? Folglich giebt es auch kein 'vor einem ihre'. Aber der Abstand ist nicht immer derselbe sondern n verschiedener, ebenso der Abschnitt des Thierkreises ein rschiedener. Warum also soll sie nicht sagen: 'ich habe esen durchlaufen, jetzt bin ich in einem andern?' Und wenn e auf die menschlichen Dinge blickt, wie dann nicht auch ıf die Veränderungen, die mit den Menschen vorgehen, und ıss jetzt andere da sind? Ist dies der Fall, dann sieht sie ıch, dass früher andere waren und anderes, folglich hat sie ıch Erinnerung.

8. Indessen ist es nicht nothwendig, dass jemand alles was schaut ins Gedächtniss aufnimmt oder dass die durchaus ıfällig sich ergebenden Folgen seine Vorstellung erfüllen. benso wenig braucht jemand, wenn Dinge, welche der Geist utlicher auffasst und erkennt, sinnlich wahrnehmbar werden, e Erkenntniss derselben aufzugeben und seine Aufmerksam-eit auf den einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand zu chten, da das Einzelne in der Erkenntniss des Ganzen mit fasst ist. Ich meine das im einzelnen so: Zuerst also, wurde :hauptet, sei es nicht nothwendig, dass jemand was er sieht

bei sich [in seinem Gedächtniss] aufbewahre. Denn wenn kein Interesse vorhanden ist oder wenn die sinnliche Wahrnehmung, unwillkürlich durch den Unterschied der gesehenen Dinge erregt, überhaupt nicht zur Geltung bei ihm gelangt, so wird sie allein afficirt ohne dass die Seele den Eindruck in sich aufnimmt, da ihr ja mit Rücksicht auf den Gebrauch oder irgend einen andern Nutzen der Unterschied nicht am Herzen liegt. Ist ihre Thätigkeit ausserdem auf etwas anderes gerichtet, so dürfte sie die Erinnerung an dergleichen vorübergehende Dinge überhaupt nicht in sich aufnehmen, wo sie nicht einmal den Eindruck der vorhandenen percipirt. Dass vollends die durchaus zufällig sich ergebenden Folgen die Vorstellung nicht nothwendig zu erfüllen brauchen, wenn es doch geschieht, nicht so, dass man sie auch bewahre und festhalte, sondern dass ein solcher Eindruck kein Bewusstsein verleiht: das wird man einsehen, wenn man das Gesagte so versteht. Ich meine folgendermassen: Wenn wir niemals den Vorsatz hätten, erst diesen dann diesen Theil der atmosphärischen Luft bei der Bewegung im Raum zu durchschneiden, so würden wir beim Gehen weder zur Beachtung noch Wahrnehmung derselben gelangen. Auch bei Zurücklegung eines Weges würden wir, wenn wir nicht den Vorsatz hätten diese bestimmte Strecke zurückzulegen, vorausgesetzt dass wir durch die Luft hindurch unsern Weg machen könnten, uns nicht darum kümmern, auf welcher Station der Erde wir uns befinden oder wieviel wir zurückgelegt haben; und wenn wir uns nicht eine bestimmte Zeit lang bewegen sollten sondern nur bewegen, ohne dass wir irgend welche Handlung in Beziehung zur Zeit setzten, so würden wir in unserer Erinnerung eine Vorstellung verschiedener Zeiträume nicht gebildet haben. Es ist auch klar, dass wenn der Verstand die Gesammtheit des Geschehenden in sich fasst und sicher ist, dass es durchaus so ausgeführt werden wird, er nicht mehr auf jedes Einzelne was geschieht achten wird. In der That, wenn jemand immer dasselbe thut, so würde es ein eitles Beginnen sein jedes Einzelne dessen, was dasselbe ist, zu beobachten. Wenn also die sich bewegenden Sterne ihr eigenes Werk während der Bewegung verrichten und zwar ohne darauf bedacht zu sein, dass vorbeigehe was vorbeigeht; wenn ihr Werk nicht darin besteht auf das Vorbeigehende oder auf das Vorbeigehen selbst zu schauen; wenn ihr Vorbeigehen nur ein accidentielles und ihre Aufmerksamkeit auf andere und grössere Dinge gerichtet ist; wenn sie immer denselben Raum durchwandeln und die Zeit der Ausdehnung noch nicht einen Ge-

genstand ihrer Erwägung bildet, wenn sie auch getheilt wurde: so ist nicht nothwendig, dass sie an die Orte, an denen sie vorbeigehen, oder an die Zeiten eine Erinnerung haben, sie die immer denselben Sinn und dasselbe Leben haben, wobei sie sich auch räumlich immer um denselben Ort bewegen, so dass die Bewegung nicht eine locale sondern eine vitale ist als eines in sich einigen, auf sich selbst thätig einwirkenden lebenden Wesens, das in seiner Ruhe verharrt in Anbetracht der äussern Dinge, sich aber bewegt durch das in ihm selbst befindliche ewige Leben. Will man ferner die Bewegung der Gestirne einem Reigentanze vergleichen, so wird, falls dieser einmal als aufhörend gedacht wird, die Bewegung im ganzen genommen vollendet sein als eine von Anfang bis zur Vollendung fortgesetzte; vergleicht man sie einem stets anhaltenden, so wird sie stets vollendet sein. Ist sie stets vollendet, so hat sie keine Zeit, in der sie vollendet werden wird, und keinen Raum, folglich auch kein Streben darnach, folglich wird sie auch nicht nach Zeit und Raum messen, folglich auch keine Erinnerung daran haben. Wenn sie selbst jedoch, mit ihren eigenen Seelen auf das Leben blickend, ein seliges Leben leben und wenn durch dies Hinneigen ihrer Seelen zu dem Einen und das von ihnen aus über den ganzen Himmel sich ergiessende Licht, wie die harmonisch bewegten Saiten der Lyra in einer gewissen physischen Harmonie zum Liede erklingen — wenn so der gesammte Himmel und die Theile desselben zu ihm bewegt werden, indem er selbst und das andere jedes auf seine Weise zur Einheit sich wendet, wobei auch die Stellung eine verschiedene ist: so wird uns noch mehr die Lehre befestigt werden, dass es nur ein Leben und ein in gleicher Weise durch alles hindurchgehendes Leben giebt.

9. Vollends der alles beherrschende, ordnende und leitende Zeus, der auf immer eine königliche Seele und einen königlichen Sinn hat, der voraus sieht wie alles geschieht und alles Geschehende lenkt und anordnet und die bereits zahlreichen Perioden in Bewegung setzt und vollendet: wie sollte der in allem diesen eine Erinnerung nicht haben, sowohl an die Zahl als an die Beschaffenheit der Perioden? Und da er auch die Art ihres späteren Werdens ins Werk setzt, betreibt und erwägt, dürfte er ein um so besseres Gedächtniss vor allen haben als er der weiseste Werkmeister ist. Was nun aber die Erinnerung an die Perioden [Weltumläufe] betrifft, so möchte sie an sich grosse Schwierigkeiten haben, wie gross die Zahl derselben sei und ob er sie kenne. Denn ist er begrenzt, so wird er dem

All einen zeitlichen Anfang verleihen; ist er unbegrenzt, so wird er die Zahl seiner Werke nicht kennen. Dagegen ist zu sagen, dass er eins kennen wird und zwar stets in einem Leben; denn so ist er unbegrenzt und das Eine wird er nicht kennen von aussen her sondern durch das Werk, indem das so verstandene Unendliche immer mit ihm vereinigt ist oder vielmehr mitfolgt, und nicht durch eine von aussen hervorgebrachte Kenntniss geschaut wird. Denn wie er das Unendliche des eigenen Lebens kennt, so auch die Thätigkeit, welche sich als eine auf das All erstreckt, nicht jedoch weil sie sich auf das All erstreckt.

10. Aber da das ordnende Princip ein doppeltes ist und wir das eine als den Werkmeister, das andere als die Weltseele bezeichnen; da wir ferner den Ausdruck Zeus bald auf den Werkmeister, bald auf den Lenker des Alls anwenden: so müssen wir bei dem Werkmeister von allem Früher oder Später absehen und ihm ein unwandelbares und zeitloses Leben zuertheilen; jedoch das Leben der Welt, welches das leitende Princip in sich hat, bedarf noch der Untersuchung. Ob nun auch diese das Leben nicht hat in dem Ueberlegen noch in dem Suchen nach dem was sie thun soll? Denn das Nöthige ist bereits gefunden und geordnet ohne geordnet worden zu sein; denn das Geordnete war das Werdende, und was dies schafft ist die Ordnung; dies aber ist die Thätigkeit der Seele, die von einer bleibenden Weisheit abhängt, deren Abbild die Ordnung in der Seele ist. Da sich nun jene nicht verändert, so kann sich auch diese nicht ändern, denn nicht blickt sie jetzt dorthin, jetzt nicht; hörte sie damit auf, so würde sie ja in Verlegenheit sein, denn eine ist die Seele und eins das Werk. Denn das eine leitende Princip ist immer die herrschende Macht, nicht zu Zeiten die herrschende, zu Zeiten die beherrschte; denn woher sollten deren mehrere kommen, so dass auch Kampf und Streit entstünde? Und die eine ordnende Macht will immer ein und dasselbe, denn warum sollte sie bald dies bald jenes wollen, damit sie sich in mehr Schwierigkeiten verwickele? Gleichwohl, wenn sie auch als eine sich änderte, würde sie nicht in Schwierigkeiten gerathen; denn nicht deshalb, weil das All viele Arten und Theile und entgegengesetzte Theile hat, würde sie in Verlegenheit sein, wie sie sie ordnen sollte; denn sie fängt nicht von den Enden und den Theilen an sondern von dem Ersten, und von dem Ersten anfangend geht sie auf unbehindertem Wege zu allem und ordnet es und bewältigt es deshalb, weil sie bei dem einen Werke in eben

demselben und als eben dasselbe verharrt. Wollte sie bald dies bald das überlegen, woher dieses? Dann wird sie nicht wissen, was sie thun soll, und ihr Werk wird ihr dahinschwinden, indem sie über das noch zweifelhafte Thun mit sich zu Rathe geht.

11. Die Ordnung und Regierung der Welt ist wie die eines lebendigen Organismus, die jedoch einestheils von aussen und von den Theilen, anderntheils von innen und dem Princip ausgeht, sowie der Arzt, der von aussen und vom Theil anfängt, oft rathlos ist und überlegt, während die Natur, welche vom Princip aus beginnt, der Ueberlegung nicht bedarf. Und die Ordnung des Alls wie der Ordner darf in der Leitung nicht nach Art des Arztes sondern nach Art der Natur verfahren. Das Einfache findet hier in desto höherem Maasse statt, als es sich an Dingen findet, die alle wie Theile eines Organismus zu einer Einheit zusammengefasst sind. Denn sämmtliche Naturen beherrscht eine, diese aber folgen an sie geknüpft, von ihr abhängend und gleichsam aus ihr hervorwachsend, wie die in den Zweigen der des ganzen Baumes folgen. Welcher Art soll nun die Ueberlegung oder die Zählung oder die Erinnerung sein, da die Vernunft stets herrscht und in derselben Weise ihre Anordnungen trifft? Denn deshalb weil das Werdende ein mannigfaches und verschiedenes ist, darf man doch nicht annehmen, dass auch die schaffende Macht den Veränderungen des Werdenden unterworfen ist. Denn ebenso sehr als das Werdende mannigfaltig ist, ist das Schaffende bleibend. Vielerlei ist es ja auch, was an einem jeden in sich einigen Organismus naturgemäss und nicht alles auf einmal wird: die Altersstufen, die an bestimmte Zeiten gebundenen Zuwüchse z. B. der Hörner, der Bärte, der Brüste in ihrem Wachsthum, die Zeit der Reife, die Zeugungen, wobei die früheren schöpferischen Begriffe nicht vernichtet werden, sondern andere hinzukommen. Das ist auch daraus klar, dass auch in dem zeugenden lebenden Wesen immer derselbe und ganze Begriff wohnt. So sind wir denn berechtigt zu sagen: es herrscht ein und dieselbe Weisheit [Vernunft], es ist die allgemeine, gleichsam die in sich ruhende Weisheit der Welt, die eine vielfache und mannigfaltige und doch wieder einfache ist an dem einen grossen Organismus, die durch die Vielheit nicht verändert wird sondern ein und zugleich alles befassender Begriff ist; denn ist sie nicht alles, so auch nicht die jenes [Organismus], sondern die Weisheit des Späteren und der Theile.

12. Aber vielleicht sagt jemand, ein derartiges Werk komme zwar der Natur zu, da indessen in dem All Vernunft wohne,

so müssten nothwendig auch Ueberlegungen und Erinnerungen sein. Allein dieser Einwurf geht von Leuten aus, welche das vernünftige Denken in den Mangel der Vernunft setzen und das Suchen nach der Vernunft für identisch halten mit dem vernünftigen Denken. Denn was kann das Ueberlegen anders sein als das Streben nach Auffindung der Weisheit, der wahren, die Vernunft des Seienden erreichenden Vernunft? Denn wer nachdenkt und überlegt gleicht einem, der die Cither schlägt zur Uebung und ein Citherspieler werden will, überhaupt einem um des Wissens willen Lernenden. Denn der Nachdenkende strebt das zu lernen, dessen Besitz den Weisen macht, also ist die Weisheit ein ruhender Besitz. Das bezeugt der Nachdenkende selbst, denn wenn er das Nöthige gefunden hat, so hat er damit aufgehört nachzudenken, und in den Besitz der Weisheit gelangt, ruht er. Wollen wir also den Lenker des Alls nach Art der Lernenden vorstellen, so müssen wir ihm Ueberlegung, Nachdenken und Erinnerung beilegen wie einem, der das Vergangene mit dem Gegenwärtigen und Zukünftigen vergleicht. Stellen wir ihn aber nach Art dessen vor, der da weiss, im Zustand des erreichten Ziels, so müssen wir die Weisheit als sein Eigenthum bezeichnen. Ferner, wenn er das Zukünftige weiss (denn zu sagen, er wisse es nicht, ist ungereimt), warum soll er dann nicht auch wissen, wie es sein wird? Wenn er aber auch weiss, wie es sein wird, was braucht es dann noch der Ueberlegung und der Vergleichung des Vergangenen und Gegenwärtigen? Und das Wissen des Zukünftigen, wenn es ihm zugestanden wird, ist nicht der Art wie es den Sehern innewohnt, sondern wie es den schöpferischen Geistern eignet, die gewiss wissen, dass es sein wird, d. h. denen, die über alles gebieten, denen nie ein Zweifel oder eine andere Meinung kommt. Denen sich also eine feste Meinung gebildet hat, bei denen bleibt sie. Die Weisheit hinsichtlich der Zukunft ist also dieselbe hinsichtlich der Gegenwart, weil sie feststeht; und das liegt ausser dem Bereich der Ueberlegung. Aber wenn er das Zukünftige, was er selbst schafft, nicht weiss, so wird er es auch nicht mit Wissen noch mit Rücksicht auf etwas machen, sondern er wird es zufällig machen d. h. aufs Gerathewohl. Er bleibt also dem entsprechend was er schaffen wird. Aber wenn er dem entsprechend bleibt was er schaffen wird, so wird er es nicht anders schaffen als das in ihm vorhandene Urbild beschaffen ist. Auf eine einzige und auf die nämliche Weise also wird er schaffen, und nicht jetzt so, später anders; denn was hindert sonst, dass er seinen Zweck verfehlt? Wenn aber

las Geschaffene Verschiedenheiten aufweisen wird, so hat es liese wenigstens nicht von sich selbst, sondern weil es Be;riffen unterworfen ist; diese aber stammen von dem Schöpfer, lso folgte es den der Reihe nach hervortretenden Begriffen. lemnach wird der Schöpfer in keiner Weise gezwungen, sein iel zu verfehlen oder Schwierigkeiten und Mühe zu haben, wie inige ihre Meinung dahin ausgesprochen haben, dass die Ordung und Regierung des Alls mühevoll sei. Denn Mühe haben ürde, wie es scheint, heissen, sich mit fremden Aufgaben zu ›fassen d. h. mit solchen, deren er nicht Herr ist. Welcher aber mand Herr ist und zwar er allein, wessen bedarf dieser ausser iner selbst und seines Rathes? Das heisst, seiner eigenen 'eisheit, denn für einen solchen ist der Rath Weisheit. Nichts so hat ein solcher zum Schaffen nöthig, da ja auch die Weis›it keine fremde ist, sondern er selbst bedient sich nie irgend nes ihm zugebrachten Mittels, also auch nicht der Ueberlegung ler der Erinnerung, denn diese sind etwas hinzugebrachtes.

13. Aber wie wird sich eine solche Weisheit von der so›nannten Natur unterscheiden? Dadurch, dass die Weisheit ɪs erste, die Natur das letzte ist. Denn die Natur ist ein ild der Weisheit und als ein letztes der Seele hat sie als tzten auch den in ihr erleuchteten Begriff, wie etwa bei einem ckern Stück Wachs ein auf der obern Seite eingedrücktes ld bis an den Rand der andern Seite durchgeht, so zwar ss das obere Bild deutlich, das untere nur eine schwache Spur . Daher weiss auch die Natur nicht, sie bewegt nur. Denn ɪs sie hat, giebt sie dem Nächstfolgenden ohne Wahl und ›rsatz, und diese Mittheilung an das Körperliche und Stoffhe ist ihr Schaffen, wie auch das Warme dem zunächst Anenzenden die eigene Form mittheilt, freilich mit Abschwäung des Warmen. Deshalb hat denn die Natur auch kein ›rstellungsvermögen; das Denken ist vorzüglicher als die Phanɪie, die Phantasie steht zwischen der Natur und dem Denken. ›nn die Natur fasst nichts auf und versteht nichts, die Phansie fasst ein äusseres Object auf; denn sie verleiht dem Vorellenden zu erkennen was es erleidet, diese aber erzeugt lbst und ist eine Wirkung aus dem wirksamen Princip selbst. er Geist also besitzt, die Seele des Alls aber empfängt stets ıd das ist ihr Leben, und ihre Klarheit besteht stets im Be'eifen der denkenden Seele. Was aber von ihr aus einstrahlt die Materie, ist Natur, in welcher das Seiende besteht. Und es ist die letzte Stufe des Intelligiblen, denn was darauf lgt sind Nachahmungen. Indessen die Natur, indem sie auf

jene einwirkt, ist zugleich leidend; jene aber, die höher als sie und ihr nahe steht, wirkt ohne zu leiden, die noch höher stehende endlich wirkt nicht auf die Körper oder die Materie.

14. Was aber die Körper angeht, die von der Natur hervorgebracht werden sollen, so sind die Elemente eben dies; aber die lebenden Wesen und die Pflanzen, haben sie etwa die Natur wie ein äusserlich ihnen beigelegtes in sich? So ist es z. B. beim Licht: wenn dieses verschwunden ist, hat die Luft nichts davon, sondern getrennt existirt das Licht, getrennt auch die Luft, die sich gleichsam vermischt hatte; oder beim Feuer und dem erwärmten Gegenstande: wenn hier das Feuer gewichen ist, so bleibt die Wärme, die jedoch eine andere ist als die im Feuer, nämlich eine Art Affection des erwärmten Gegenstandes. Denn die Gestalt, welche sie dem Gebilde giebt, ist als eine von der Natur selbst verschiedene Form zu betrachten. Ob sie aber ausser dieser eine andere hat, die gleichsam zwischen dieser und der Natur selbst steht, ist zu untersuchen. Und welch ein Unterschied besteht zwischen der Natur und der erwähnten Vernunft im All, ist gesagt.

15. Folgendes jedoch ist noch zweifelhaft in Hinsicht auf alles eben Gesagte. Wenn nämlich die Ewigkeit sich dreht um den Geist, die Zeit um die Seele — denn wir sagten, dass die Zeit ihre Existenzform [Hypostase] im Bereich der Thätigkeit der Seele und aus jener habe: wie sollte sich da, indem die Zeit sich theilt und das Vergangene hat, nicht auch die Thätigkeit theilen und zu dem Vergangenen hingewandt nicht auch in der Seele des Alls die Erinnerung hervorbringen? Andererseits muss man in die Ewigkeit die Identität, in die Zeit das Anderssein setzen, oder Ewigkeit und Zeit werden dasselbe sein, wenn wir auch den Thätigkeiten der Seele die Veränderung nicht zuerkennen. Dass unsere Seelen also, die dem Wechsel und besonders dem Mangel unterworfen sind, in der Zeit sind, werden wir zugeben, von der des Alls aber behaupten, dass sie zwar die Zeit erzeuge, nicht aber in der Zeit sei? Doch sei sie immerhin nicht in der Zeit: was ist es aber, das sie die Zeit, aber nicht die Ewigkeit erzeugen lässt? Nun, der Umstand dass nicht ewig ist was sie erzeugt, sondern umschlossen von der Zeit. Denn auch die Seelen sind nicht in der Zeit, sondern die Affectionen derselben, welcherlei Art sie immer seien, und die Producte. Denn ewig sind die Seelen und die Zeit ist später und das Zeitliche geringer als die Zeit; denn die Zeit muss das Zeitliche umfassen, wie auch, nach Plato, das Oertliche und Numerische.

16. Allein wenn in ihr eins nach dem andern ist, so ist auch von ihren Producten das eine früher, das andere später; und wenn sie selbst in der Zeit schafft, so neigt sie sich auch zu dem Zukünftigen, folglich auch zu dem Vergangenen. Nun, in den Producten ist das Frühere und Vergangene, in ihr selbst aber nichts Vergangenes, sondern alle Begriffe sind zugleich da, wie gesagt. In den Producten dagegen hat nicht das Zugleich statt, so wenig wie das Zusammen, wohl aber in den Begriffen das Zusammen, wie Hände und Füsse im Begriff zusammen sind; im sinnlich Wahrnehmbaren hat das Getrenntsein statt. Gleichwohl ist auch dort der Begriff des Getrenntseins anders zu fassen, folglich auch der des Früheren anders. Das Getrenntsein könnte man wohl durch das Anderssein erklären; wie aber das Frühere, wenn das ordnende Princip es nicht also befiehlt? Befehlend aber wird es sagen: dies ist nach jenem; denn warum soll nicht alles zugleich sein? Wäre das Ordnende und die Ordnung zweierlei, so würden die Dinge gleichsam aufs Wort sein; ist aber das Ordnende die erste Ordnung, so sagt es nicht mehr, sondern schafft bloss dieses nach jenem. Denn wenn es sagt, so sagt es im Hinblick auf die Ordnung, folglich wird es etwas anderes sein als die Ordnung. Wie ist es nun dasselbe? Weil das Ordnende nicht Materie und Form ist, sondern nur Form und Kraft und Thätigkeit in zweiter Linie nach dem Geist; das Nacheinander aber findet in den Dingen statt, die nicht alles zugleich sein können. Etwas Ehrwürdiges ist auch eine solche Seele, sie gleicht einem Kreise, der eng zusammenhängt mit dem Centrum und sogleich nach dem Centrum sich ausdehnt, ohne durch einen Zwischenraum getrennt zu sein. Denn so verhält es sich mit einem jeden [der drei Principien]: wenn man sich das Gute als Centrum vorstellt, so mag man sich den Geist als unbewegten Kreis, die Seele als bewegten Kreis d. h. durch das Streben bewegt vorstellen. Denn der Geist hat und umfasst unmittelbar, die Seele aber strebt nach dem Oberen. Die Sphäre des Alls, welche jene also strebende Seele hat, bewegt sich nach dem ihr von Natur eigenen Streben. Sie strebt aber von Natur so wie ein Körper strebt nach dem was ausser ihm ist, d. h. sie breitet sich um sich aus und bewegt sich durchaus um sich selbst. Folglich bewegt sie sich im Kreise.

17. Aber warum steht es nicht in uns ebenso mit den Gedanken und Begriffen, sondern warum hat hier das zeitlich Spätere statt und müssen wir solche Untersuchungen anstellen?

Doch wohl weil es vieles giebt, was herrscht und bewegt wird und nicht eins herrscht. Oder auch weil bald dies bald das sich darbietet zum Gebrauch und zur jedesmaligen Lage, die nicht eine in sich abgegrenzte und bestimmte ist, sondern je nach den äussern Umständen wechselt. Daher wechselt auch unser Rathschluss je nach dem Zeitpunkt, wenn das Bedürfniss vorliegt. Und von aussen her stösst uns erst dies, dann das auf. Ausserdem müssen, weil vieles herrscht, auch die Vorstellungen vielfache sein und von aussen herzutretende und neue für den einen hiervon, für den andern davon, die den Bewegungen und Bethätigungen einer jeden Seelenkraft selbst hinderlich sind. Denn wenn die Begierde sich regt, dann kommt die Phantasie und präsentirt uns gleichsam das Object derselben, benachrichtigt und unterrichtet uns von dem Affect und fordert uns auf, das Begehrte zu erstreben und uns zu verschaffen; die Begierde aber geräth nothwendig in zweifelnde Erregung, sei es dass sie sich um die Erlangung bemüht oder auch widerstrebt. Auch der Zorn, der uns zur Abwehr auffordert, thut dasselbe in seiner Erregung und die Bedürfnisse des Körpers sowie die Affecte veranlassen andere Handlungen und andere Meinungen, desgleichen andere die Unkenntniss des Guten, die überallhin sich wendende Ungewissheit und die Mischung dieser Dinge. Ob aber auch das Beste selbst verschiedene Meinungen hat? Nein, das Zusammengesetzte hat den Zweifel und die verschiedene Meinung zu eigen. Wenn aber das richtige Urtheil aus dem besten Theil in das gemeinsame Gebiet herabgestiegen ist, wird es schwach durch die Mischung, nicht durch seine eigne Natur. Es geht so ähnlich zu wie in einer stürmischen Volksversammlung: der beste Berather dringt mit seiner Rede nicht durch, sondern die schlimmen Tumultuanten und Schreier behalten die Oberhand, er aber sitzt ohne etwas zu vermögen ruhig da, überwältigt von dem Lärm der schlechteren Männer. Und in dem schlechtesten Manne herrscht das Gemeine und von allem Möglichen hängt der Mensch ab nach Art einer schlechten Staatsverfassung. In dem mittleren stehts so wie in einem Staate, worin ein besserer Theil die Volksherrschaft, welche nicht ganz unbändig ist, niederhält und leitet; in dem besseren herrscht eine aristokratische Lebensform, indem der Mensch das Gemeine bereits meidet und sich dem Besseren hingiebt; in dem besten aber, dem der sich absondert, ist eins das Herrschende und hiervon geht die Ordnung auf das andere über: es giebt gleichsam einen doppelten Staat in uns, einen obern und einen

n. der nach dem obern geordnet ist. Doch dass in der des Alls das Eine und dasselbe und in gleicher Weise cht, in den andern aber es auf andere Weise zugeht und n es so ist, ist gesagt worden. Hierüber also soweit.

18. Es fragt sich nun, ob der Körper etwas in sich selbst nd durch die Gegenwart der Seele lebt, indem er etwas thümliches hat, oder ob, was er hat, die Natur ist und es ist, was sich dem Körper zugesellt. Gewiss darf wohl örper, in welchem Seele und Natur ist, nicht so be- en sein wie das Leblose und wie die erleuchtete Luft, rn wie die erwärmte Luft; und es hat der Körper des len Wesens und auch der Pflanze gleichsam einen Schatten eele, und von der Kälte wie von körperlichen Genüssen t zu werden ist einem solchen Körper eigen, uns aber gt der Schmerz darüber und eine solche Lust zur affec- osen Erkenntniss. Uns, sage ich, d. h. der andern Seele, auch ein solcher Körper uns nicht fremdartig ist, sondern ehört; darum kümmern wir uns um ihn wie um unser thum. Denn weder sind wir dieser noch sind wir von n frei, sondern er ist an uns gebunden und hängt von b; wir richten uns nach dem in uns vorherrschenden ip und jener ist in einem andern Betracht auf ähnliche unser. Darum geht es uns auch nahe, wenn er Freude Schmerz empfindet, und zwar um so mehr je schwächer ind und je weniger wir uns trennen. Ja, dies ist uns ostbarste und wir setzen das Wesen des Menschen darin gehen gleichsam darin unter. Man muss freilich der- en Affecte der Seele überhaupt nicht zuschreiben, sondern solchen Körper und einem Gemeinsamen und Zusam- setzten. Denn wenn eins isolirt ist, so ist es sich gleich- elbst genug; was sollte z. B. der Körper allein wohl ohne Seele? Denn getrennt ist nicht er, sondern die igung in ihm, auch die Seele allein erleidet dies nicht n diesem Zustande entgeht sie jeder Affection. Wenn zwei eins sein wollen vermöge einer äussern Vereinigung, gt natürlich der Ursprung des Schmerzes darin, dass sie dert werden eins zu sein. Ich meine aber zwei nicht, zwei Körper sich vereinigen (denn es ist eine Natur); n wenn die eine Natur sich mit einer andern vereinigen d mit einem andern Genus, wenn das Schlechtere etwas lem Besseren annimmt und jenes nicht erlangen kann, rn eine Spur davon, und wenn es so zwei wird und eins Mitte zwischen dem was es war und dem was es nicht

erhalten konnte, so hat es sich selbst eine Schwierigkeit erzeugt, indem es eine hinfällige und nicht feste Vereinigung erlangte, die vielmehr stets zu dem Gegentheil sich hinneigt. Nach unten also und nach oben sich hebend giebt es nach unten gewandt seinen Schmerz kund, nach oben das Verlangen nach Vereinigung.

19. Das also ist es, was sich über die Natur der Lust und des Schmerzes sagen lässt: dass der Schmerz eine Erkenntniss sei von der Trennung des Körpers, welcher des Bildes der Seele beraubt wird, die Lust eine Erkenntniss des lebenden Wesens von der Wiedereinfügung des Bildes der Seele in den Körper. Dort nun [im Körper] ist die Affection, die Erkenntniss aber eignet der empfindenden Seele, welche durch ihre Nachbarschaft die Empfindungen hat und sie dem kund giebt, worin die Empfindungen endigen. Und jener empfand den Schmerz d. h. jener wurde afficirt. Bei dem Zerschneiden des Körpers z. B. erstreckt sich die Trennung auf die Masse, das schmerzliche Gefühl auf die Masse, in sofern sie nicht blos Masse sondern auch eine so und so qualificirte Masse ist, es empfand aber auch die Seele, indem sie Theil nahm gleichsam durch ihre nahe Nachbarschaft. Sie nahm ganz die dortige Affection wahr ohne selbst afficirt zu werden. Indem sie sie nämlich ganz wahrnimmt, sagt sie, dass dort die Affection sei, wo der Schlag oder der Schmerz sitzt. Wenn sie aber selbst afficirt würde und vollständig in dem ganzen Körper wäre, so würde sie nicht sagen noch anzeigen, dass er dort sei, sondern sie würde den Schmerz ganz und gar empfinden und nicht sagen noch kund machen, dass er dort ist, sondern da wo er ist würde sie ihn anzeigen; er ist aber überall. So aber empfindet der Finger Schmerz und der Mensch empfindet Schmerz, weil es der Finger des Menschen ist. Der Mensch sagt aber, dass der Finger schmerze, wie auch der Mensch blond genannt wird nach dem Blau im Auge. Jenes also was afficirt wird empfindet Schmerz, es müsste denn sein, dass jemand unter Schmerz-empfinden die unmittelbar folgende Empfindung zugleich mit befasste; damit bezeichnet er aber offenbar, dass der Schmerz nicht ohne Empfindung des Schmerzes ist. Keineswegs also darf man sagen, dass die Empfindung selbst der Schmerz sei, sondern das Erkennen des Schmerzes, dass aber das Erkennen als solches unafficirt sei, damit es erkenne und ungeschwächt Kunde gebe. Ein afficirter Bote nämlich, der dem Affect sich hingiebt, meldet entweder nichts oder ist kein zuverlässiger [gesunder] Bote.

20. Es ist folgerichtig zu sagen, dass auch die körperlichen Begierden ihren Ursprung haben in dem also zusammengesetzten Wesen und der so beschaffenen körperlichen Natur. Denn nicht dem Körper mit irgendwelcher Beschaffenheit ist der Ursprung des Strebens und Begehrens zuzuschreiben noch der Seele selbst das Verlangen nach Bitterm und Süssem, sondern demjenigen, der zwar Körper ist, aber nicht bloss Körper sein will, sondern sich mehr Bewegungen angeeignet hat als die Seele und wegen des Mehrerwerbs auf viele Dinge sich zu richten gezwungen ist. Deshalb verlangt er in dieser Verfassung nach Bitterm, in dieser nach Süssem, während ihn nichts kümmern würde, wenn er allein wäre. Wie aber dort aus dem Schmerz die Erkenntniss entstand und die Seele, in dem Verlangen den Körper abzuführen von der Ursache der Affection, sich zur Flucht wandte, was auch das zuerst afficirte Organ zeigt, indem es gleichfalls gewissermaassen flieht dadurch dass es sich zusammenzieht: so gelangt auch hier die Empfindung zur Kenntniss, desgleichen die benachbarte Seele, die wir Natur nennen, welche [dem Körper] die Spur [der Seele] giebt. Es erkennt aber die Natur die deutliche Begierde, welche die Vollendung ist der in jenem anfangenden, die Empfindung die Vorstellung davon, von der aus die Seele, deren Sache es ist, bereits [die Begierde] darreicht oder widerstrebt und sich enthält und nicht achtet weder auf den Anfang der Begierde noch auf die Begierde hernach. Aber warum nehmen wir zweierlei Begierden an? warum soll nicht jener allein das Begehrende sein, der so und so beschaffene Körper? Allein wenn etwas anderes die Natur ist, etwas anderes der in dieser Qualität von der Natur hervorgebrachte Körper — es ist nämlich die Natur vor dem Entstehen eines bestimmten Körpers da, denn sie macht ihn bildend und gestaltend zu einem solchen: so darf einerseits die Seele selbst mit der Begierde nicht den Anfang machen, sondern das muss der bestimmte Körper thun, der in dieser bestimmten Weise afficirt wird und Schmerz erleidet, der nach dem Gegentheil von dem was er leidet strebt, nach Lust in Folge der Mühsal und nach Erfüllung in Folge des Mangels; andererseits muss die Natur wie eine Mutter, indem sie die Wünsche des Leidenden [Körpers] richtig vermuthet, dieselben recht zu leiten und auf sich selbst zurückzuführen versuchen und, indem sie Heilmittel sucht, durch die Untersuchung sich in Verbindung setzen mit dem Verlangen des Leidenden, und so muss die Begrenzung von ihm her bis zu ihr gelangen. Darum könnte man sagen: das Begehren aus sich

selbst heraus ist die Begierde des Vaters, die Seele aber [als Mutter] begehrt aus einem andern heraus und um eines andern willen; die es [das Begehren] aber darreicht oder nicht, ist eine andere.

21. Dass aber der Körper es ist, in welchem der Ursprung der Begierde liegt, das bezeugen auch die verschiedenen Lebensalter. Denn andere körperliche Begierden haben die Knaben, die Jünglinge, die Männer in gesunden wie in kranken Tagen, während das Begehrende dasselbe ist. Es ist nämlich klar, dass er, weil er Körper und ein bestimmter, mancherlei Wechelfällen ausgesetzter Körper ist, auch mancherlei Begierden erhält. Auch der Umstand, dass nicht überall mit den erwähnten Regungen die Gesammtbegierde mit erweckt wird, während doch die körperliche Begierde bis zuletzt andauert, dass ferner vor stattgefundener Ueberlegung die auf etwas sich richtende Begierde doch nicht z. B. essen oder trinken will, zeigt uns, wie viel dem so beschaffenen Körper angehörte und dass die Natur sich selbst nicht mit ihm verknüpft, sich auch manches nicht einmal aneignen will, da es garnicht naturgemäss wäre es in die Natur einzuführen, denn sie selbst hat doch wohl darüber zu entscheiden, was naturwidrig und naturgemäss ist. Sagt aber jemand mit Rücksicht auf das Frühere, der Körper in seiner verschiedenen Beschaffenheit genüge um in dem Begehrenden die verschiedenen Begierden hervorzurufen, so genügt das nicht mit Rücksicht darauf dass, während etwas anderes afficirt wird, es selbst [das Begehrende] in anderer Weise um eines andern willen verschiedene Begierden hat, da es ja auch selbst das Dargereichte nicht erhält. Denn das Begehrende erhält ja nicht die Nahrung oder Wärme und Feuchtigkeit noch auch Bewegung oder Entleerung oder Anfüllung, sondern jenem gehört alles.

22. Ist nun in den Pflanzen etwas anderes das, was in ihren Körpern gleichsam nachklingt, und etwas anderes das leitende Princip in ihnen, was wir eben in uns das Begehrende, in jenen das Vegetative nennen? Nun, in der Erde ist dies wohl, da eine Seele in ihr ist, in den Pflanzen aber eine hiervon ausgehende Kraft. Doch möchte jemand zuvor fragen, welche Seele in der Erde ist, ob es aus der Sphäre des Alls, welche auch allein Plato in erster Linie zu beseelen scheint, gleichsam ein in die Erde hineinleuchtendes Licht ist, oder ob ihr Plato, indem er sie die erste und älteste Gottheit innerhalb des Himmels nennt, auch wiederum eine Seele giebt wie den Sternen. Denn wie könnte sie ein Gott sein, wenn sie

jene nicht hätte? So ergiebt sich, dass die Lösung der Frage schwer ist und dass die Schwierigkeit noch wächst oder nicht vermindert wird durch die Aeusserungen des Plato. Doch sehen wir zuerst, wie sich die Sache wohl vorstellig machen lässt. Dass also die Erde eine vegetative Seele hat, dürfte man aus den Erzeugnissen derselben abnehmen können. Wenn wir nun auch viele lebende Wesen aus der Erde erzeugt sehen, warum sollen wir sie nicht auch als ein lebendes Wesen betrachten? Wenn sie aber ein lebendes Wesen von solcher Grösse ist und nicht einen kleinen Theil des Ganzen ausmacht, warum soll man nicht zugeben, dass sie Vernunft [Geist] hat und so ein Gott ist? Ferner, wenn jeder Stern ein lebendes Wesen ist, warum soll man die Erde, die ein Theil des lebendigen Gesammtorganismus ist, nicht auch für ein lebendes Wesen halten? Denn man darf doch nicht sagen, dass sie von einer ihr fremden Seele von aussen her zusammengehalten werde, in ihrem Innern dagegen keine habe, als könnte sie selbst keine eigene Seele haben. Denn warum können das feurige Substanzen, eine erdige aber nicht? Denn Körper sind beide und es giebt dort keine Adern oder Fleischtheile oder Blut oder Feuchtigkeit; gleichwohl ist die Erde noch das mannigfaltigere und aus allen Körpern zusammengesetzt. Wendet aber jemand ein, sie sei schwer beweglich, so gilt das wohl mit Rücksicht auf die örtliche Bewegung. Wie aber hat sie Empfindung? Nun, wie haben diese die Sterne? Denn in Wahrheit gehört den Fleischtheilen die Empfindung nicht an, auch war der Seele überhaupt nicht ein Körper beizulegen, damit sie empfinde, sondern dem Körper ist eine Seele beizulegen, damit der Körper sei und erhalten werde. Da die Seele das Unterscheidungsvermögen besitzt, so kann sie auf den Körper blickend auch ein Urtheil über die Affectionen desselben vornehmen. Welches sind nun die Affectionen der Erde und worauf gehen die Urtheile? Nehmen doch auch die Pflanzen, in soweit sie der Erde angehören, nicht wahr. Welchen Dingen eignen also die Wahrnehmungen und wodurch? Man wird doch nicht zu behaupten wagen, dass Wahrnehmungen ohne Organe zu Stande kommen. Und wozu hat sie denn das Wahrnehmen nöthig? Doch wohl nicht um des Erkennens willen. Denn es genügt doch wohl die Anwendung der Vernunft für diejenigen, denen kein Nutzen aus der sinnlichen Wahrnehmung erwächst. Jedoch dürfte jemand dies nicht zugeben. Denn abgesehen von dem Nutzen liegt in den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung ein recht poetisches Er-

kennen, z. B im Schauen der Sonne und der andern D
des Himmels und der Erde, denn dergleichen Wahrnehmu
sind an sich angenehm. Dies jedoch ist später zu untersuc
jetzt wollen wir wieder fragen, ob die Wahrnehmungen
Erde zukommen, welchen Organismen die Wahrnehmu
zu eigen sind und wie. Doch ist es wohl nöthig, die
würfe zuvor wieder aufzunehmen und im allgemeinen zu
trachten, ob sinnliche Wahrnehmung ohne Organe möglic
und ob die sinnlichen Wahrnehmungen auf den Nutze
beziehen sind auch in dem Fall, wenn sich etwas andere
der Nutzen ergeben sollte.

23. Man muss also die Behauptung aufstellen, die W
nehmung sinnlicher Gegenstände sei für die Seele ode
lebende Wesen eine Perception der Seele, welche die den
pern anhaftende Qualität in sich aufnimmt und die Fo
derselben in sich ausgestaltet. Nun wird sie entweder
für sich percipiren oder in Verbindung mit einem an
Wie aber allein und für sich? Denn an und für sich
sie nur die Dinge in sich percipiren und das ist blos
geistiges Innewerden; nimmt sie auch anderes wahr, so
sie zwar auch dies erhalten haben, entweder indem sie
demselben verähnlicht hat oder mit einem ähnlich Ge
denen verbunden ist. Dass sie nun ähnlich werde,
sie für sich bleibt, ist nicht möglich. Denn wie könnte
Punkt einer Linie ähnlich werden? Deckt sich doch auc
intelligible Linie nicht mit der sinnlich wahrnehmbaren,
auch das intelligible Feuer oder der intelligible Mensch
dem sinnlich wahrnehmbaren Feuer oder Menschen. Ja
die Natur, welche den Menschen macht, wird nicht iden
mit dem fertigen Menschen, sondern für sich bleibend wir
auch wenn sie im Stande ist sich dem sinnlich Wahrn
baren zuzuwenden, schliesslich bei der Intuition des Intellig
stehen bleiben, ohne dass sie ein Mittel hat das sinnlich W
nehmbare, das ihr entflohen, zu erfassen. Selbst das S
bare, wenn es die Seele von ferne schaut, auch wenn die
noch so sehr in sie hereintritt als das in Bezug auf sie gl
sam Ungetheilte anfangend, endigt in der zu Grunde liege
Farbe und Gestalt, deren Grösse ihr dortiges Schauen besti
Es darf also dieses, das Aeussere und die Seele, nicht i
sein, denn sonst würde es nicht afficirt werden, sondern
afficirt werden soll muss ein drittes sein, dies ist aber dasj
was die sichtbare Gestalt annehmen soll. Demnach mu
also sympathisch und gleich afficirbar und von einem Stoff

das eine muss afficirt werden, das andere erkennen, und die Affection muss derartig sein, dass sie etwas von dem Bewirkenden bewahrt, aber nicht dasselbe sein, sondern als ein zwischen dem Bewirkenden und der Seele Liegendes in analoger Weise eine in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Intelligiblen liegende Affection haben, welche die Enden gewissermaassen mit einander verknüpft, welche zugleich aufnimmt und das Vorhandene ankündigt, welche geeignet ist jedem von beiden ähnlich zu werden. Denn da es das Organ einer Erkenntniss ist, so darf es weder identisch sein mit dem Erkennenden noch mit dem was erkannt werden soll, wohl aber geeignet einem jeden von beiden ähnlich zu werden, dem Aeussern dadurch dass es afficirt wird, dem Innern dadurch dass seine Affection eine Form wird. Es müssen also, wollen wir genau sprechen, die sinnlichen Wahrnehmungen durch körperliche Organe zu Stande kommen. Das stimmt auch mit der Behauptung, dass die ganz ausserhalb des Körpers befindliche Seele nichts sinnlich Wahrnehmbares percipire. Das Organ muss aber entweder der ganze Körper oder ein zu einer bestimmten Verrichtung bestimmter Theil sein, wie z. B. beim Tasten und Sehen; auch die künstlich gefertigten Organe sind, wie man leicht sehen kann, ein Mittelding zwischen dem wahrnehmenden Subject und dem wahrgenommenen Object, sie zeigen dem Wahrnehmenden die eigenthümliche Beschaffenheit der Gegenstände an. Denn der Maassstab, der sich anschmiegt an das Gerade in der Seele wie an das Gerade im Holze, verleiht durch seine Mittelstellung dem Künstler die Möglichkeit, den zu bildenden Gegenstand zu beurtheilen. Ob aber der wahrzunehmende Gegenstand mit dem Organ verbunden werden muss oder ob es auch möglich ist durch einen von dem Gegenstand fern abliegenden Zwischenraum vermöge der Kraft des vorhandenen Organs zu sehen, wie es z. B. geschieht, wenn das Feuer fernab ist vom Fleisch, ohne dass das dazwischen Liegende afficirt wird, oder wenn ein Zwischenraum liegt zwischen dem Sehen und der Farbe — ist eine andere Frage. Dass aber die sinnliche Wahrnehmung Sache der Seele im Körper und durch den Körper ist, ist klar.

24. Die Frage, ob die sinnliche Wahrnehmung lediglich um des Nutzens willen da ist, muss auf folgende Weise untersucht werden. Wenn wirklich für die Seele in ihrer Isolirung keine Wahrnehmung zu Stande kommt, in ihrer Verbindung mit dem Körper aber die Wahrnehmungen eintreten, so dürften doch wohl die Wahrnehmungen um des Körpers willen,

aus dem sie ja auch entstehen, und um der Gemeinschaft mit dem Körper willen verliehen sein, und zwar in Folge einer sich ergebenden Nothwendigkeit — denn jeder vom Körper empfundene Eindruck gelangt bei gehöriger Grösse auch bis zur Seele — oder es ist Vorkehrung getroffen, dass wir, bevor noch der Eindruck zu stark wird, uns vor der bewirkenden Ursache hüten, so dass wir uns auch vor einer verderblichen Wirkung oder auch nur einer zu grossen Annäherung in Acht nehmen. Wenn also dies der Fall ist, dann dürften die sinnlichen Wahrnehmungen um des Nutzens willen da sein. Denn wenn sie auch der Erkenntniss dienen, so sind sie für den, der die Erkenntniss nicht besitzt sondern leider unwissend ist, und damit er sich erinnere wegen der Vergesslichkeit, nicht für den, der weder erkenntnissbedürftig noch vergesslich ist. Aber wenn es sich so verhält, dann dürfte es sich bei der Untersuchung nicht bloss um die Erde handeln sondern auch um alle Sterne und besonders um den ganzen Himmel und die Welt. Denn den Theilen im Verhältniss zu den Theilen, denen auch die Affection zugehört, würde nach dieser Argumentation die sinnliche Wahrnehmung zukommen: wie sollte sie aber dem Ganzen im Verhältniss zu sich selbst zukommen, das doch überall in sich selbst im Verhältniss zu sich selbst unafficirt ist? Denn wenn ein anderes das Organ der sinnlichen Wahrnehmung sein muss, ein anderes ausser dem Organ das sein muss was sie wahrnimmt, das All aber ein Ganzes ist: so hat es wohl kaum einerseits das Organ wodurch die sinnliche Wahrnehmung geschieht, andererseits das Object worauf sie geht. Vielmehr ist ihm das Bewusstsein seiner selbst, wie auch wir uns unserer selbst bewusst sind, zuzusprechen, eine Wahrnehmung hingegen, die immer auf etwas anderes geht, nicht zuzusprechen. Denn auch wenn wir ausser dem habituellen Zustand immer etwas von den Dingen im Körper auffassen, so fassen wir etwas von aussen Kommendes auf. Allein wie wir nicht allein Dinge von aussen auffassen sondern einen Theil durch den andern, warum soll so nicht auch das All durch die unbewegte Region die schweifende sehen und dadurch die Erde und was auf ihr ist erblicken? Und wenn diese Dinge von den andern Affectionen nicht frei sind, warum sollen die Affectionen nicht andere sein, das Sehen nicht auch auf ein anderes als das eigene Gebiet sich erstrecken, gleichsam wie ein Auge, das der Seele des Alls meldet was es gesehen? Und wenn es von andern Affectionen frei ist, warum soll es nicht wie ein Auge sehen, da es ein

lichtartiges beseeltes Wesen ist? Aber der Augen, sagt Plato, bedurfte es nicht. Allein wenn auch von aussen her nichts Sichtbares übriggelassen war, so war ein solches doch drinnen und nichts hindert, dass es sich selbst sehe. Wäre es auch zwecklos sich selbst zu sehen, so mag immerhin das All nicht in dieser bewussten Absicht zu sehen geworden sein, sondern dieser Zustand nur eine nothwendige Folge sein. Warum aber sollte einem so durchsichtigen Körper das Sehen nicht zukommen?

25. Doch es genügt nicht, dass sie ein Organ habe um zu sehen und sinnlich wahrzunehmen, sondern die Seele muss so beschaffen sein, dass sie hinneige zu dem sinnlich Wahrnehmbaren. Der Seele aber ist es eigen immer im Intelligiblen zu sein, und wenn sie das Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung hat, so dürfte ihr dies nicht kommen durch das Verweilen bei dem Höheren, da ja auch uns, wenn wir vorzugsweise im Intelligiblen weilen, das Sehen mit den Augen und andere sinnliche Wahrnehmungen abgehen, und wenn wir ganz in eins vertieft sind, das andere uns entgeht. Denn auch einen Theil durch einen andern auffassen zu wollen, z. B. wenn man sich selbst sehen wollte, ist auch bei uns überflüssig, und wenn es nicht um eines andern willen geschieht, zwecklos; ebenso ist den Anblick eines andern als eines Schönen geniessen, Sache des Leidenschaftlichen und Bedürftigen. Riechen aber und Hören und Kosten schmackhafter Getränke, möchte jemand behaupten, sind Nothstände und ein Herumzerren der Seele, die Sonne hingegen und die andern Gestirne sehen und hören nur zufällig. Wenn sie sich nun wirklich [zu uns] hinwendet durch beides, ist die Behauptung nicht unrichtig. Aber wenn sie sich hinwendet, so wird sie sich auch erinnern. In der That wäre es absurd, sich derer nicht zu erinnern, denen sie wohlthut. Wie kann sie denn wohlthun, wenn sie sich nicht erinnert?

26. Unsere Gebete werden bekannt auf Grund eines gewissen Zusammenhangs und einer solchen Harmonie mit den Dingen, auf dieselbe Weise geschieht die Erfüllung; auch die Künste der Magier sind berechnet auf den Zusammenhang und die Harmonie des Alls, sie beruhen auf der wechselseitigen Sympathie der Kräfte. Ist aber dies der Fall, warum sollen wir denn nicht auch der Erde Empfindung beilegen? Aber was für Empfindungen? Nun, warum nicht zuerst einen Contact sowohl des Theils mit dem Theil, wobei die Empfindung in die beherrschende Kraft verlegt wird, als des Ganzen

mit dem Feuer und den übrigen Dingen? Denn wenn der Körper schwer erregbar ist, so ist er doch nicht unen Es werden aber die Empfindungen nicht auf die kleinen s auf die grossen Dinge gehen. Allein weshalb? Weil die g Bewegungen, da Seele in ihr [der Erde] ist, unmöglich ver bleiben können. Zudem hindert nichts, dass sie auch Empfindung erhält, damit sie die menschlichen Verhä soweit diese ihr obliegen, gut ordnet d. h. in gleichsan pathischer Weise; dass sie ferner unser Bitten hö Gebeten sich zuneigt, allerdings nicht nach unserer dass sie auch die andern sinnlichen Eindrücke erlei Rücksicht auf sich selbst und die andern Dinge, z. B. und Geschmack aller der Dinge, die einen Geruch habe Art der duftenden Flüssigkeiten, mit Rücksicht auf di sorge für die lebenden Wesen und die Ausrüstung und ihres Körpers. Man darf dazu nicht Organe verlang wir sie haben. Denn es haben nicht alle lebenden gerade dieselben, z. B. haben nicht alle Ohren und do nehmen auch diese Geräusch. Wie aber steht es n Gesicht, wenn dazu Licht erforderlich ist? Denn m doch keine Augen für sie verlangen. Hat man ihr di tative Kraft zugestanden und musste man daher zugebe sie, da die vegetative Kraft in etwas Geistigem besteht, sprünglicher Weise so beschaffen sei: warum soll ma glauben, dass sie als etwas Geistiges auch leuchter durchsichtig sei? Wenn anders sie etwas Geistiges ist, sie in höherem Grade durchsichtig und erleuchtet v himmlischen Sphäre ist sie actuell durchsichtig. Dahe durchaus nicht widersinnig oder unmöglich, dass die Erde befindliche Seele sehe. Man muss auch wohl be dass es nicht die Seele eines schlechten Körpers ist, sogar ein Gott ist; denn schlechterdings muss die See auch gut sein.

27. Wenn die Erde also den Pflanzen die zeugend giebt oder wenn in ihr selbst die zeugende Kraft, Pflanzen eine Spur davon liegt, dann ist sie etwa bese das Fleisch, und die Pflanzen haben die zeugende Kraft daher gewonnen. Ist sie aber darin, so giebt sie dem der Pflanze das bessere Theil, wodurch sie sich vor aus dem Boden gerissenen unterscheidet, welche nich eine Pflanze ist sondern ein Stück Holz. Aber was g Seele dem Körper der Erde selbst? Man muss einen ir Körper, der von der Erde losgelöst ist, nicht für id

ansehen mit dem, der in ununterbrochenem Zusammenhange mit ihr bleibt, wie das die Steine beweisen, welche grösser werden so lange sie mit dem Erdboden zusammenhängen, aber bleiben wie sie waren, als sie losgerissen wurden. Es ist also anzunehmen, dass jeder Theil eine Spur hat, dazu aber die gesammte vegetative Kraft hinzukommt, die nicht mehr diesem oder jenem Theil sondern dem Ganzen angehört; sodann dass die Natur des sinnlich Wahrnehmenden nicht mehr mit dem Körper durcheinander gerührt ist, sondern über ihm schwebt und ihn lenkt; sodann dass es noch eine andere Seele und Intelligenz giebt, welche die Menschen, die bei dergleichen Weissagungen sich von göttlicher Eingebung und der Natur leiten lassen, Hestia und Demeter nennen.

28. Dies also auf diese Weise. Wir müssen aber wieder zurückgehen und hinsichtlich des Zornmuthigen untersuchen, ob wir so wie wir den Ursprung der Begierde und Schmerzen und Freude (ich meine die Affecte, nicht die Wahrnehmungen) in den bestimmt afficirten, den gleichsam zum lebendigen Organismus gestalteten Körper setzten, in gleicher Weise auch den Ursprung des Zornes oder den Zorn überhaupt dem bestimmt afficirten Körper oder einen Theil des Körpers zusprechen sollen, z. B. dem so und so afficirten Herzen oder der Galle eines nicht todten Körpers; ferner ob der Zorn, wenn etwas anderes die Spur der Seele giebt, als ein für sich bestehendes Etwas nicht mehr von einer zornigen oder sensitiven Kraft herrührt. Dort nun gab die vegetative Kraft, die sich durch den ganzen Körper erstreckt, dem ganzen Körper die Spur, und das Schmerzempfinden war in dem ganzen Körper wie die Lust und der Ursprung der Begierde nach Erfüllung. Von der Begierde nach Liebesgenuss war nicht die Rede, sie möge in den Gliedern ihren Sitz haben, die solche Genüsse herbeizuführen dienen. Es mag der Ort um die Leber herum der Ursprung der Begierde sein, weil die vegetative Kraft dort am wirksamsten ist, welche die seelische Spur dem Körper darreicht; dort, sage ich, weil dort die Thätigkeit ihren Anfang nimmt. Aber es handelt sich um den Zorn, was er selbst ist und welches die Seele und ob von ihm selbst eine Spur ins Herz kommt oder etwas anderes, was die Bewegung in das zusammengesetzte Wesen hineinleitet, oder ob hier keine Spur sondern das Zürnen selbst dargereicht wird. Zuerst also ist zu betrachten, was er selbst ist. Dass wir nun nicht blos über das, was der Körper leidet, sondern auch über das, was etwa einer unserer Freunde leidet, und überhaupt über das, was einer gegen Gesetz und

Sitte thut, zürnen, ist wohl klar. Daher bedarf es auch eines Wahrnehmens und Verstehens im Zürnen. Darum könnte jemand im Hinblick hierauf den Ursprung des Zornes nicht in der vegetativen Kraft, sondern in etwas anderem seine Entstehung suchen. Allein wenn den körperlichen Zuständen die Geneigtheit zum Zürnen folgt und wenn die heissblütigen und gallsüchtigen Menschen rasch sind zum Zorn, langsam zum Zorn aber die sogenannten kaltblütigen und sanftmüthigen, und wenn die Thiere entsprechend den Mischungen gerade dieses Theils und nur gegen diejenigen Dinge, welche ihnen Schaden zu bringen drohen, Zorn hegen: so dürfte man die Zornäusserungen doch wieder auf das mehr Körperliche und auf das, was den Bestand des Organismus zusammenhält, zurückführen. Und wenn dieselben Menschen in kranken Tagen schneller zum Zorn sind als in gesunden, ebenso nüchtern schneller als satt, so beweisen sie damit, dass der Zorn oder die Anfänge des Zornes einem bestimmt disponirten Körper eigen sind und dass Leber und Blut gleichsam als beseelende Kräfte solche Bewegungen hervorrufen. Es wird also, wenn ein solcher Körper afficirt ist, sofort das Blut und die Galle erregt; ist die Empfindung erregt, so lässt die Phantasie die Seele an dem Zustand eines solchen Körpers Theil nehmen und nunmehr den Schmerz bis zur bewirkenden Ursache vordringen; ja selbst die Seele, welche von oben her eine ruhige Ueberlegung beim Erscheinen eines Unrechts gebraucht und nicht geneigt ist auf die Affectionen des Körpers einzugehen, macht jener Zornesmuth, dessen Natur es ist den sich zeigenden Feind zu bekämpfen, zum Bundesgenossen. So giebt es ein doppeltes: eins was ohne Vernunft anhebt und die Vernunft mittelst der Phantasie an sich zieht, eins was von der Vernunft anhebt und aufhört mit dem Vermögen zum Zorn; beides geht aus von der vegetativen und erzeugenden Kraft, die den Körper ausrüstet zur Aufnahme angenehmer und unangenehmer Eindrücke; und dadurch, dass sie [dem Organismus] etwas Galliges und Bitteres und darin eine Spur der Seele zuertheilt, bewirkt sie, dass in einem solchen Zustande unangenehme und zornige Affecte rege werden und dass es [das lebende Wesen], nachdem es selbst Schaden genommen, auch die andern Dinge zu schädigen und sich gleichsam ähnlich zu machen sucht. Ein Beweis dafür, dass diese Spur der Seele gleichen Wesens ist mit der andern, ist die Wahrnehmung, dass diejenigen, welche weniger nach körperlichen Genüssen streben und überhaupt den Körper gering achten, weniger bewegt werden zum

Zorn und zu unvernünftigen Affecten. Der Umstand, dass die Bäume den Zorn nicht haben, obwohl sie doch die vegetative Kraft haben, ist nicht verwunderlich; ist in ihnen doch auch kein Blut und keine Galle. Wären diese ihnen zu Theil geworden ohne Empfindung, so würde bloss ein hitziges Aufbrausen und gleichsam unwirrsches Wesen entstanden sein, wäre aber Empfindung hinzugekommen, dann auch ein Anstürmen zur Abwehr gegen den verletzenden Angriff. Aber wenn der unvernünftige Theil der Seele eingetheilt würde in das Begehrliche und Zornmuthige, und das eine die vegetative Kraft wäre, das Zornmuthige hingegen eine Spur aus ihr im Blut oder der Galle oder in beiden: so würde keine richtige Entgegensetzung herauskommen, da das eine das frühere, das andere das spätere wäre. Indessen hindert nichts, dass beides ein späteres sei und die Eintheilung auf die Ergebnisse aus einem und demselben gehe; denn die Eintheilung hat es zu thun mit den begehrlichen Kräften als solchen, nicht mit der Wesenheit, aus der sie hervorgehen. Denn jene Wesenheit ist an sich kein begehrliches Streben, sondern sie vollendet vielleicht das Streben, indem sie mit sich selbst die von derselben stammende Wirksamkeit verknüpft. Es ist nicht absurd zu sagen, die in den Zorn hineingerathene Spur sei im Herzen; denn es soll nicht gesagt sein, dass die Seele hier ist, sondern dass die Quelle eines so beschaffenen Blutes hier ist.

29. Wie hat nun der Körper, wenn er einem erwärmten wiewohl nicht erleuchteten Körper gleicht, nichts Lebenskräftiges mehr, nachdem ihn die andere Seele verlassen? Er hat es wohl auf kurze Zeit, er stirbt aber bald ab, wie es ja auch bei erwärmten Gegenständen, wenn sie dem Feuer entrückt sind, der Fall ist. Das beweisen auch die Haare, die auf Leichnamen wachsen und die länger werdenden Nägel sowie die Thiere, die sich nach der Zerschneidung noch geraume Zeit bewegen. Das macht nämlich das vielleicht noch vorhandene Leben, und wenn dies zugleich mit der andern Seele entweicht, so ist das kein Beweis, dass es nicht von ihr verschieden sei. Denn nach dem Untergang der Sonne verschwindet nicht bloss das unmittelbar und ununterbrochen mit ihr zusammenhängende und an sie geknüpfte Licht, sondern auch das von ihr ausgehende und ausserhalb derselben in den von ihr beschienenen Gegenständen gesehene Licht, das ein anderes ist als jenes. Verschwindet es nun zugleich mit oder wird es vernichtet? Das muss bei dem Licht untersucht werden wie auch beim Leben des Körpers, das wir ja als ein

dem Körper eigenthümliches betrachten. Dass in den erleuchteten Gegenständen nichts von dem Licht übrig bleibt, ist klar; allein es fragt sich, ob es wieder in die bewirkende Ursache zurückfällt oder schlechterdings nicht ist. Wie kann es nun schlechterdings nicht sein, da es doch früher war? Aber was war es überhaupt? Dass die sogenannte Farbe an den Körpern selbst, von denen das Licht ausgeht, haftet und wenn die Körper vergänglich sind, nach ihrer Zerstörung nicht ist, ist klar und niemand fragt, wo die Farbe des erloschenen Feuers sei, wie er auch nicht fragt nach dem Verbleiben der Gestalt. Indessen die Gestalt ist ein gewisser Habitus, wie das Zudrücken oder Ausstrecken der Hand; mit der Farbe verhält es sich aber nicht so, sondern wie mit der Süssigkeit. Was hindert nämlich, dass die Süssigkeit nach Zerstörung des süssen Körpers nicht verschwunden sei, desgleichen der Wohlgeruch, vielmehr sich in einen andern Körper hineinziehe, aber nicht wahrnehmbar sei, weil die aufnehmenden Körper nicht der Art sind, dass sie die an ihnen haftenden Qualitäten der sinnlichen Wahrnehmung übermitteln? Was hindert also, dass auch das Licht auf diese Weise nach Vernichtung der Körper bleibe, dass aber der Reflex, der von der Gesammtheit zurückprallt, nicht bleibe? Es müsste denn jemand sagen, man sehe bloss geistig und die genannten Qualitäten hafteten nicht an den Substraten. Allein dann werden wir unvergängliche Qualitäten, die nicht in den Constitutionen der Körper entstehen, statuiren, desgleichen dass nicht die im Samen beschlossenen Begriffe die Farben machen, wie z. B. bei den bunten Vögeln, sondern die vorhandenen zusammenbringen oder auch wohl machen, aber dazu sich noch der Farben in der Luft bedienen, die voll ist von dergleichen; denn auch in der Luft seien dieselben nicht so beschaffen wie sie nach der Verbindung mit den Körpern erscheinen. Doch dies Problem mag hier auf sich beruhen. Wenn aber das Licht, während die Körper bleiben, an sie geknüpft und nicht von ihnen getrennt ist, was hindert, dass mit der Wandelung der Körper sich auch das Licht wandelt, sowohl das in unmittelbarster Nähe als das was etwa damit zusammenhängt, selbst wenn es beim Verschwinden nicht gesehen wird, wie es auch beim Herannahen nicht scheint? Aber ob in der Seele immer eins auf das andere in ununterbrochener Kette folge, oder ob ein jedes für sich sei und getrennt von dem vor ihm liegenden und für sich bleiben könne oder überhaupt kein Theil der Seele losgetrennt sei, sondern alle Seelen eine und viele seien und wie das zugehe — da-

einem andern Ort. Allein wie stehts mit der Spur le, die bereits dem Körper zu eigen geworden: was ist Nun, wenn sie Seele ist, so wird sie, wenn anders sie bgetrennt ist, der Vernunft der Seele folgen; ist sie wissermassen das Leben des Körpers, so erhebt sich ieselbe Schwierigkeit wie bei der Untersuchung über d des Lichtes, und wenn das Leben ohne Seele sein o ist zu untersuchen, ob das vielleicht nicht durch die er Seele möglich werde, die auf anderes wirkt.

. Da wir indessen angenommen, dass Erinnerungen für rne überflüssig seien, ihnen aber Empfindungen und lem Gesicht auch Gehör beigelegt haben und zugegeben, Gebete erhören, die wir an die Sonne richten und Menschen auch an die Sterne, in der Ueberzeugung, ıen durch dieselben vieles nicht nur gewährt wird, sondern ganz leicht, dass sie nicht nur für die gerechten, sondern ır viele ungerechte Handlungen ihren Beistand leisten: sen wir uns jetzt mit diesen gelegentlich aufgeworfenen beschäftigen; denn sie haben an sich sehr grosse und ınte Schwierigkeiten für die namentlich, die unwillig ıer den Gedanken, dass die Götter verwerfliche Handausführen helfen und veranlassen, ganz besonders Lieältnisse und zügellose, unkeusche Begattungen — desalso und besonders über die ursprüngliche Frage, die ırer Erinnerung, gilt es eine Untersuchung. Wenn sie ı die Bitten erfüllen, aber nicht sogleich ausführen, ı erst später und oft recht lange Zeit hernach, so haben nbar eine Erinnerung an das, was die Menschen bei rbitten. Aber unsere frühere Deduction gab dies nicht ndern danach würde auch bei den Wohlthaten gegen ıschen das ähnliche Verhältniss obwalten wie bei denen meter und Hestia; es müsste denn sein, dass jemand tete, die Erde allein erzeige den Menschen Wohlthaten. also müssen wir zu zeigen versuchen: einmal wie wir lie Geschäfte der Erinnerung beilegen werden, was eben geht, nicht die Meinungen der andern, welche nicht rt werden ihnen Erinnerungen zuzuschreiben; sodann sichtlich der wie es scheint widernatürlichen Vorgänge rtheidigung von Seiten der Philosophie möglich ist gegen ler die Götter am Himmel gerichteten Bedenken, und n wirklich hinsichtlich des gesammten Kosmos selbst auch auf diesen geht eine solche Beschuldigung) die-Glauben verdienen welche sagen, dass sogar der ge-

sammte Himmel selber beeinflusst werde durch die Ver heit und Zauberkunst der Menschen. Auch über die Dä wie sie zu dergleichen Vorgängen Hülfe leisten, wir Untersuchung angestellt werden, wenn diese Frage ihre l durch die der früheren nicht finden sollte.

31. Allgemein also sind sämmtliche Actionen und tionen, so viele ihrer in dem ganzen Kosmos vorkomm behandeln, sowohl die von der Natur als die durch Kun vorgebrachten; dabei ist zu sagen, dass von den du Natur bewirkten die einen von dem Ganzen auf die und von den Theilen auf das Ganze, oder von den ' auf die Theile sich erstrecken, dass hingegen die v Kunst hervorgebrachten zu Stande kommen dadurch, da weder die Kunst, wie sie angefangen, ausschliesslich Ende in ihren Objecten bleibt oder dass sie natürliche mit zu Hülfe nimmt, um Actionen und Affectionen natü Werke zu bewirken. Actionen des Universums nun ne alles was der gesammte Umschwung auf sich selbst u die Theile wirkt; indem er sich nämlich bewegt, aff sich selbst irgendwie und seine Theile, sowohl die i Umschwung selbst als die welche er der Erde mittheil Einwirkungen der Theile auf die Theile springen wohl jeden in die Augen, wie die Stellungen und Einwirl zunächst der Sonne auf die andern Gestirne und be auf die Erde, sodann die Vorgänge sowohl in ihren e Elementen als auch in denen der andern Gestirne u Gegenstände auf der Erde, worüber einzeln nachzufc ist. Von den Künsten vollenden sich diejenigen, welche und andere Kunstgegenstände verfertigen, in einem s Object; die Medicin und Agricultur und ähnliche sind di Künste und bringen den Naturproducten Hülfe, dass : turgemäss sind; was die Rhetorik, die schönen Küns alle der Seelenleitung dienende anbetrifft, welche du hervorgebrachte Veränderung entweder zum Bessern od Schlechtern führen, so ist zu untersuchen, wie gross d der Künste ist und welche Macht sie haben; endlich m möglich in allen diesen auf die vorliegende Untersuchu züglichen Fragen der Grund nach Möglichkeit erforscht v Dass nun der Umschwung seinen Einfluss ausübt, in sich selbst zuerst in verschiedene Zustände bringt, da Dinge innerhalb seines Umkreises und zwar unbestreitl irdischen nicht bloss durch die Körper, sondern auch die Zustände der Seele, dass ferner ein jeder der The

ischen Körper und überhaupt auf die untern Regionen
:t, ist auf mannigfache Weise klar. Ob die untern Dinge
e obern einwirken, davon später. Jetzt müssen wir,
wir die allgemein oder doch grösstentheils zugestandenen
en so wie sie sich aus der Betrachtung ergeben auf
ruhen lassen, den Versuch machen die Art und Weise
gen, indem wir auf den Grund der schöpferischen Thä-
zurückgeben. Denn man darf nicht sagen, dass allein
rme und Kälte und dergleichen, welche als die ersten
en der Elemente bezeichnet werden, noch auch die
Mischung dieser entstandenen Qualitäten schöpferisch
ebenso wenig dass die Sonne alles durch Wärme, ein
Gestirn alles durch Kälte hervorbringe (denn was wäre
Himmel und einem feurigen Körper Kaltes?) noch auch
eres durch feuchtes Feuer, denn auf diese Weise lässt
ht einmal der Unterschied derselben festhalten. Ausser-
st sich vieles von dem was geschieht nicht auf eins von
als Ursache zurückführen. Und wenn jemand die Ver-
iheiten des Charakters auf die Gestirne zurückführte
:hend den Mischungen des Körpers, die wegen vor-
ender Kälte oder Wärme solcher Art sind, wie kann er
id Missgunst und Ränke auf sie zurückführen? Und
uch dies, wie gar schlechtere oder bessere Glücksum-
edle Geburt oder Auffindung von Schätzen? So könnte
send Dinge aufzählen, die weit abliegen von einer körper-
'ualität, welche aus den Elementen in die Körper und
ler lebenden Wesen hineinkommt. Sicherlich darf man
f den Willen der Sterne und die Absicht des Alls und
erlegungen nicht zurückführen was sich an einem jeden
inen befindlichen Dinge ereignet. Denn es ist unge-
ass jene sich um die menschlichen Angelegenheiten ab-
damit die einen Diebe werden, die andern Sclaven,
rstörer, Tempelräuber, wieder andere feig und weibisch
ı und Leiden und schimpfliche Handlungen vollbringen.
ergleichen ist nicht Sache der Götter, ja nicht einmal
guter Menschen. Vielleicht übernimmt überhaupt nie-
was dergleichen auszuführen und ins Werk zu setzen,
hnen auch nicht der geringste Vortheil erwachsen kann.

Wenn wir nun weder auf körperliche Ursachen noch
se zurückführen werden was von aussen her in uns
andern lebenden Wesen und überhaupt die irdischen
neinkommt, was bleibt dann für ein anderer vernünftiger
ibrig? Zuerst nun ist festzuhalten, dass dieses All ein

lebendiger, alle lebenden Wesen in sich befassender Organismus ist, der *eine*, sich in alle seine Theile erstreckende Seele hat, soweit ein jedes ein Theil von ihm ist; ein Theil ist aber jedes in dem sinnlich Wahrnehmbaren in seiner ganzen Ausdehnung, und zwar in sofern es Körper ist, ohne alle Einschränkung, und sofern es auch an der Seele des Alls Theil hat, auch in dieser Hinsicht; und die Dinge, welche nur an dieser Theil haben, sind ganz und gar Theile, die hingegen, welche auch an einer andern Theil haben, sind durch diese nicht gänzlich Theile. Es leidet aber der Theil nichts desto weniger von den andern, soweit er von dem All etwas hat, und dem entsprechend was er hat. Es geht also eine allseitige Sympathie durch dies *eine* und wie ein lebendiger Organismus eine Wesen, und was fern ist, ist auch wieder nahe, wie bei einem einheitlichen Einzelwesen der Nagel, das Horn, der Finger und was sonst nicht unmittelbar an einander gefügt ist: wenn auch der dazwischen liegende Raum nichts leidet, so leidet doch das fern liegende Glied. Denn da die ähnlichen Theile nicht unmittelbar aneinander gefügt, sondern durch Zwischenräume getrennt sind und dennoch durch ihre Aehnlichkeit in Sympathie stehen, so muss nothwendig die Mitleidenschaft von dem nicht nebenan liegenden Theile in den ferneren gelangen; und da es ein lebendiges, zu einer Einheit zusammengeschlossenes Wesen ist, liegt kein Theil so fern, dass er nicht nahe wäre um durch die Natur des einheitlichen Organismus in Mitleidenschaft gezogen zu werden. Was also Aehnlichkeit mit dem Bewirkenden hat, empfängt keine fremdartige Affection; ist aber das Bewirkende unähnlich, so erhält das Afficirte die Affection als eine fremdartige und nicht angenehme. Dass aber bei einem einheitlichen Organismus eine schädliche Einwirkung von dem einen auf das andere übergeht, darf nicht Wunder nehmen, da auch bei uns in unsern Handlungen ein Theil vom andern geschädigt wird, da auch die Galle und der Zorn einen andern Theil wie es scheint drängt und aufstachelt. In der That ist auch im All etwas dem Zorn und der Galle analoges und ein anderer Theil entspricht einem andern. Auch in den Pflanzen wird ein Theil dem andern hinderlich sein, so dass er ihn sogar vernichtet. Dies All ist aber nicht nur *ein* lebendiges Wesen, sondern es erscheint auch als *vieles*. Daher wird jedes soweit es eins ist durch das Ganze bewahrt, soweit es aber als vieles sich wechselsweise mit andern verbindet, richtet es durch seine Verschiedenheit mannigfachen Schaden an und schädigt in seinem eigenen Interesse etwas anderes: es ver-

schafft sich Nahrung, indem es zugleich verbunden und verschieden und ein jedes naturgemäss für sich selbst sorgt, und was von dem andern ihm angemessen ist nimmt es für sich, während es alles Fremdartige vernichtet aus Selbstsucht, und da ein jedes nur seine eigene Einwirkung ausübt, so gewährt es dem was von seinem Wirken profitiren kann Nutzen, was aber dem Andrang der Einwirkung nicht widerstehen kann, das vernichtet oder schädigt es, ganz wie manche Dinge durch vorüberstreichendes Feuer versengt und die kleineren Thiere von den grösseren im Lauf niedergetreten oder auch wohl zertreten werden. Das Werden und die Vernichtung und der Uebergang in einen bessern oder schlechtern Zustand aller dieser Dinge aber vollendet das ungehemmte und naturgemässe Leben eines einen lebendigen Wesens, da die einzelnen Dinge doch unmöglich danach angethan sein konnten als wenn sie allein da wären, auch als Theile nicht in sich ihren Zweck haben oder auf sich allein sehen durften, sondern vielmehr auf jenes, dessen Theile sie eben sind, desgleichen als unter sich verschieden und in einem Leben befasst nicht alle ihr eigenthümliches Wesen immer haben konnten; es war eben nicht möglich, dass irgend etwas in allen Stücken sich gleich bleibe, wenn anders das All bleiben sollte, das in der Bewegung sein Bleiben hat.

33. Da aber der Umschwung [die Kreisbewegung] nichts Zufälliges an sich hat, sondern nach einer dem Organismus entsprechenden Vernunft vor sich geht, so musste eine Uebereinstimmung zwischen dem Afficirenden und Afficirten sein, eine allseitig alles verknüpfende Ordnung, so dass nach der jedesmaligen Lage und Beschaffenheit der Bewegung auch die jeweiligen Zustände der dem Umschwung unterworfenen Dinge sich richten, die gleichsam einen Reigen in vielfach gegliedertem Chore aufführen. Denn auch bei unsern Reigentänzen braucht doch wohl kaum jemand, da sie augenscheinlich sind, die dem Tanz entsprechenden äussern Bewegungen noch besonders zu bezeichnen, da je nach den einzelnen Bewegungen sich die zum Tanz erforderlichen Hülfsmittel anders gestalten, Flötenspiel und Gesang und was sonst damit verbunden ist. Aber die einzelnen Bewegungen dessen, der den Tanz entsprechend der jedesmal nothwendigen Figur ausführt, könnte kaum jemand in derselben Weise bezeichnen, da die Glieder dieser Nothwendigkeit folgen und sich biegen, indem das eine sich zusammenzieht, das andere sich streckt, das eine in eifriger Action begriffen ist, das andere eine Ruhepause in der ver-

schiedenen Figuration geniesst. Und die Absicht des Tanzenden geht auf etwas anderes, die Glieder dagegen werden dem Tanze entsprechend afficirt und dienen dem Tanze und helfen ihn mit vollenden, so dass der Tanzkundige wohl sagen könnte, wie durch diese bestimmte Stellung gerade dieses Glied des Körpers sich in die Höhe hebt, dieses sich biegt, dieses sich verbirgt, ein anderes heruntersinkt, wobei der Tänzer die verschiedenen Positionen nicht überlegt, sondern wobei eben dieser Theil des den Tanz Aufführenden diese nothwendige Stellung in dem Tanz des ganzen Körpers erhält. Auf diese Weise also, lässt sich sagen, sind auch die himmlischen Dinge, soviele ihrer thätig sind, thätig, und verkündigen auch manches, oder vielmehr: der ganze Kosmos übt sein gesammtes Leben wirksam aus, indem er in sich selbst die grossen Theile immer bewegt und verändert; die Stellungen der Theile bewirken, dass auch das Uebrige, als die Theile eines bewegten Organismus, sich unter einander wie dem Ganzen und ihren verschiedenen Stellungen entspreche, indem es sich gerade so verhält nach eben diesen Lagen und Stellungen und Figuren, und wieder anders nach andern, so jedoch dass die Gestalteten nicht die bewirkenden Ursachen sind, sondern der Gestaltende, ohne dass jedoch der Gestaltende, indem er auf dieses sinnt, jenes schafft (denn er richtet sich nicht auf etwas anderes), sondern so, dass er selbst alles Werdende ist, dort die Gestaltungen, hier die den Gestaltungen nothwendig anklebenden Affectionen an einem so bewegten Organismus und an einem Wesen, das von Natur so zusammengesetzt und verbunden ist, das aus Nothwendigkeiten leidet und auf sich selbst einwirkt.

34. Wir aber, die wir den Theil von uns selbst, der von jenem Körper [des Universums] uns zugehört, der Affection darbieten, wenn wir nicht das Ganze als jenem zugehörig betrachten, werden nur nach einem bestimmten Maasse von ihm afficirt, ganz so wie die klugen Diener, welche einerseits ihren Herren dienen, andererseits sich angehören und dadurch weniger umfangreiche Aufträge von ihrem Herrn erlangen, da sie ja nicht Sclaven sind und nicht ganz und gar einem andern gehören. Die Verschiedenheit der Lagen und Stellungen aber musste nothwendig so erfolgen wie sie jetzt erfolgt, da die Gestirne in ihrem Lauf nicht gleichen Schritt halten. Da sie sich ferner nach Vernunft bewegen und die Lagen des Gesammt-Organismus verschieden werden, dann auch hier bei uns das Sympathetische sich nach jenem dort richtet, so ist es angemessen zu untersuchen, ob dieses hier mit jenem in

Einklang steht oder ob die Gestaltungen die gestaltenden Kräfte aben und ob die Gestaltungen schlechthin oder nur die der estirne. Denn ein und derselbe gestaltende Act bringt nicht lasselbe an einem andern hervor und doch an andern wieder lasselbe Gepräge und dieselbe Wirkung, denn auch an sich at ein jedes eine verschiedene Natur. Vielleicht ist es das lichtige zu sagen: die Gestaltung dieser Dinge besteht darin, lass sie eben dies und so disponirt sind, die jener ist bei derelben Disposition eine andere in dem gestaltenden Act. Aber wenn dies der Fall ist, so werden wir nicht mehr den Getaltungen sondern den gestalteten Dingen den Einfluss zuchreiben, oder vielmehr beiden. Es ist also eben denselben Dingen, die einen andern Habitus erlangt haben, anderes, und inem und demselben, das sich nur durch den Ort unterscheidet, nderes zuzusprechen. Aber was? Wirkungen oder Bezeichungen? Nun, dem Zusammengesetzten, das durch den getaltenden Act zwei ist, vielfach sowohl Wirkungen als Beeichnungen, anderswo nur Bezeichnungen. Diese Argumenation giebt sowohl den Gestaltungen als auch den gestalteten Dingen Kräfte. Denn auch bei den Tanzenden hat jede Hand ind die andern Glieder eine gewisse Kraft, aber auch die Getaltungen eine nicht unbedeutende; in dritter Linie stehen lie dienstbaren Organe, sowohl die Theile der Tanzenden selbst ls auch die, woraus diese bestehen, z. B. die zusammengerückten Theile der Hand und die in Mitleidenschaft gezogenen Nerven und Adern.

35. Wie verhält es sich also mit diesen Kräften? Denn wir müssen wiederum deutlicher davon reden, da wir weder len Körpern der Gestirne nach ihren Rathschlüssen die Einwirkungen zugeschrieben haben: den Körpern nicht, weil das Gewordene nicht lediglich ein Product des Körpers war; den Rathschlüssen nicht, weil es absurd war, dass die Götter in Folge von Rathschlüssen Unvernünftiges thun. Wenn wir ins aber daran erinnern wollen, dass es nach unserer Vorauszetzung einen in sich einheitlichen Organismus giebt und dass r infolge dieser Beschaffenheit sich selbst sympathisch ist, lass ferner nach einem vernünftigen Gesetz das Leben durch hn hindurchgeht, das ganz und gar mit sich im Einklang teht, und dass es etwas Zufälliges in dem Leben nicht giebt ondern eine Harmonie und Ordnung, dass die gestaltenden cte vernunftgemäss und alle einzelnen, wie im Reigentanz ich bewegenden Theile des Organismus nach bestimmten ahlen geordnet sind: so müssen wir zugeben, dass beides

die wirkende Kraft des Alls ausmacht, die in ihm werdenden Gestaltungen wie die gestalteten Theile und was diesen folgt, und dass so das All auf diese Weise lebe und seine Kräfte hierzu mitwirken, sowie sie auch von dem in Begriffen schöpferischen Princip entstanden sind; ferner dass die Gestaltungen gleichsam Begriffe sind oder Unterschiede im Organismus und Rhythmen und vernunftgemässe Stellungen und Lagen, die unterschiedenen, von einander abstehenden und geformten Theile hingegen andere Glieder sind; endlich dass die Kräfte des Organismus ohne Wahl und Vorsatz als die Theile desselben handeln, da Wahl und Vorsatz ausser ihrem Wesen liegt und nichts beiträgt die Natur dieses Organismus zu vollenden. Denn nach einem Endzweck und Entschluss zu handeln, kommt dem einheitlichen Organismus zu, die andern Kräfte desselben sind vielfache im Verhältniss zu ihm selbst. So viele Entschliessungen auch an ihm vorhanden sind, sie gehen alle auf dasselbe Ziel wie die eine des Alls. Die Begierde freilich der Theile in ihm geht von dem einen auf den andern, denn ein Theil will einen andern von ihm verschiedenen haben, da er desselben bedarf, auch der Zorn geht auf ein anderes über, wenn er etwas verletzt, und die Vergrösserung kommt von einem andern her und das Werden geht auf einen andern Theil: aber das Ganze bewirkt dieses auch in diesen, es selbst aber sucht das Gute oder vielmehr blickt nach ihm. Dieses also sucht auch das rechte, über den Affecten erhabene Streben und Wollen und dazu trägt es im Verein mit der Weltvernunft bei. Sehen wir doch auch bei den Dienern, wie viele ihrer Verrichtungen nur auf die Befehle des Herrn sehen, wie aber das Streben nach dem Guten auf dasselbe blickt wie der Herr. Wenn nun wirklich die Sonne und die andern Gestirne einen Einfluss auf die Erdendinge ausüben, so ist anzunehmen, dass sie selbst nach oben blickt (denn an einem Fall ist der Beweis zu führen), dass die Wirkungen aber von ihr ausgehen und zwar wie für die irdischen Dinge die Wärme, so für die höheren der Ursprung durch Mittheilung der Seele, soviel in ihr liegt, indem die vegetative Seele sehr bedeutend ist; dass ähnlich auch ein anderes Gestirn leuchtend eine Kraft ohne Wahl von sich ausgehen lässt und dass schliesslich alle, eine so gestaltete Einheit geworden, bald diese bald jene Anordnung zeigen, so dass auch die Gestaltungen Kräfte haben, denn je nachdem sie beschaffen ist wirkt sie so oder anders, und dass auch durch die gestalteten Dinge etwas gewirkt wird, denn von

en einen geht dies, von den andern jenes aus. Kann man och auch an den uns zunächst liegenden Dingen sehen, wie ie Gestaltungen an und für sich Kräfte haben. Denn warum nd einige Gestaltungen beim Anblick furchtbar, auch wenn e Erschreckten vorher noch nichts von ihnen erlitten haben, ıdere dagegen nicht? Und warum schreckt einige dies, anre jenes? Doch wohl, weil eben dies bestimmte auf diesen stimmten und auf jenen anderes wirkt, da ja kein Ding anrs kann als auf das seiner Natur Entsprechende wirken; ıd so gestaltet zieht es den Blick auf sich, so dagegen, nicht n Blick eben derselben. Und wenn jemand sagt, die Schönit sei das bewegende Princip: warum bewegt die eine diesen, ; andre jenen, wenn der in der Gestaltung liegende Unterhied die Kraft nicht hätte? Denn warum sollen wir behaupı, dass die Farben die Kraft haben und wirksam sind, die stalten aber nicht? Ist es doch überhaupt absurd, dass etıs zwar existirt, jedoch nichts vermag; denn das Seiende ist n der Art, dass es entweder thätig ist oder leidend; und nigen Dingen ist das Thätigsein zuzuschreiben, andern bei:. Auch haften an den Substraten noch Kräfte ausser den estaltungen, und in den uns zunächst liegenden sind viele, elche das Warme oder Kalte nicht hervorbringt, sondern ıbstanzen, welche durch verschiedene Qualitäten geworden, ›n den Begriffen geformt sind und Antheil gewonnen haben ı der Kraft der Natur, wie denn z. B. die Natur der Steine nd die wirkenden Kräfte der Pflanzen viele erstaunliche Virkungen darbieten.

36. Das All ist nämlich ein gar mannigfaltiges und alle egriffe sind in ihm und unermessliche und mannigfache räfte. Und wie es beim Menschen heisst, dass das Auge ine andere Kraft habe, eine andere dieser und dieser Knochen, ass der Hand diese, der Zehe diese Verrichtung zukomme ınd es keinen Theil gebe, der keine Kraft und keine von der ndern verschiedene hat (es entgeht uns das aber, wenn wir s nicht erforscht haben): so und in viel höherem Maasse (weil nämlich dies nur eine Spur von jenem) giebt es im All eine unaussprechliche und staunenswerthe Mannigfaltigkeit von Kräften, und zwar besonders auch in den himmlischen Regionen und deren Bahnen. Es darf also das Universum nicht wie ein unbeseeltes, übrigens grosses und geräumiges Haus aus gewissen, ihrer Art nach leicht aufgezählten Materialien, wie Holz und Stein und was man sonst noch will zu einem Kosmos geworden sein, sondern es muss überall

ein belebtes, auf mannigfache Weise lebendiges Wesen
und nichts muss existiren können was nicht in ihm ist.
rum kann hier vielleicht das Problem, wie in einem bes
lebendigen Wesen Unbeseeltes sein könne, gelöst w
Denn dies Resultat ergiebt die Argumentation, dass jed
eine andere Weise in dem Ganzen lebe, wir aber, we
nicht einen sinnenfälligen Eindruck davon haben, ihr
Leben absprechen. Gleichwohl lebt jedes ein verbo
Leben und das, was in sinnlich wahrnehmbarer Weise
ist zusammengesetzt aus dem, was zwar nicht in si
wahrnehmbarer Weise lebt, aber staunenswerthe Kräfte
Leben dem derartigen lebenden Wesen darreicht. Den
möglich könnte sich doch der Mensch zu so grossen D
wenden, wenn er von lauter unbeseelten Kräften ir
bewegt würde, und wiederum das All könnte nicht so
wenn nicht jedes in ihm sein eigenes Leben lebt, wen
auch Wahl und Wille nicht innewohnt. Denn es wirkt
ohne des Entschlusses zu bedürfen, da es ja früher ist a
Entschluss. Deshalb ist auch vieles seinen Kräften dien

37. Nichts also wirft das All von sich weg. Denn
jemand von denen, die heutzutage im Rufe des Wissens s
erforschen, was eigentlich das Feuer und sonstige scha
Kräfte sind, so würde er zu keiner Lösung kommen,
er ihm diese Kraft im All nicht zugestehen und ebendas
von den andern zur Verwendung kommenden Dingen au
wollte. Aber wir halten die gewöhnlichen und alltäg
Erscheinungen einer Untersuchung nicht werth, noch l
uns ein Zweifel daran; die ausser dem gewöhnlichen La
Dinge liegenden Erscheinungen hingegen erwecken uns Z
wie sich ein jedes verhalte, und das Ungewöhnliche halt
der Verwunderung werth und wundern uns auch wohl
darüber, wenn jemand den Unkundigen ein jegliches
und seine Kräfte auseinandersetzt. Es ist also zu
jedes hat eine vernunftlose [unbewusste] Kraft, es wird
gebildet und gestaltet und hat irgendwie Theil an der
von Seiten des Ganzen, das beseelt ist, und ist von
solchen umschlossen und Theil eines beseelten Wesens
nichts ist in ihm, was nicht Theil wäre); einiges ist kr

bei dem möglich, das keinen Vorsatz oder Willen hat), auch nicht nachdem dieses sich durch die Mittheilung der Kraft zu sich selbst [mit Bewusstsein] hingewandt hat, selbst wenn ein Stück Seele von ihm ausgeht. Denn es entstehen ja auch Thiere von einem Thier, ohne dass der Vorsatz dabei mitwirkt oder ohne dass der Erzeuger geschwächt wird oder ohne dass er ein Bewusstsein davon hat. Denn er selbst wäre, wenn er ihn hätte, der Vorsatz oder der Vorsatz wäre nicht die schaffende Kraft. Hat aber ein lebendes Wesen keinen Vorsatz, so noch weniger das Selbstbewusstsein.

38. Was nun aus ihm [dem All] ohne eine andere bewegende Kraft durch das andere [vegetative] Leben und überhaupt alles was durch eine fremde bewegende Macht geschieht z. B. durch Gebets- und Zauberformeln, einfache wie kunstvoll abgesungene, das ist nicht auf eins von jenen [Gestirnen] sondern auf die Natur dessen was geschieht zurückzuführen. Alles was zum Leben nützlich ist oder irgend einem andern Bedürfniss abhilft, ist auf sie als ihre Gabe zurückzuführen, ein Geschenk, das von einem grössern Theil auf einen andern kleinern übergeht; was aber schädliches von ihnen in die Zeugungen der lebenden Wesen übergeht, wie man sagt, kommt daher, dass das Substrat nicht im Stande ist das Nützliche aufzunehmen. Denn was geschieht, geschieht nicht so schlechthin sondern an diesem bestimmten Object und in dieser Weise, und was afficirt werden soll, muss eine bestimmte ihm zu Grunde liegende Natur haben. Vieles machen auch die Mischungen, indem jedes etwas zum Leben nützliches beiträgt. Es dürfte jemandem auch etwas gelingen ohne die Mitwirkung von Natur nützlicher Dinge, und die Verkettung aller Dinge giebt einem jeden nicht immer was er wünscht; wir fügen auch selbst dem Gegebenen vieles hinzu. Gleichwohl flicht sich alles zu einer Einheit zusammen und hat eine bewundernswürdige Harmonie und eins geht von andern aus, wenn auch von Entgegengesetztem; denn alles sind Theile eines Wesens. Und wenn etwas hinter dem Bessern unter dem Werdenden zurücksteht, weil es nämlich wegen Nichtbewältigung der Materie keine vollendete Form erhielt, so bleibt es gleichsam zurück hinter dem edleren erzeugenden Theil, dessen beraubt es in die Hässlichkeit hinabsinkt. Demnach wird einiges von jenen [Gestirnen, Göttern] gewirkt, einiges nach Maassgabe der zu Grunde liegenden Natur [in die Welt] eingeführt, anderes thun die Dinge von sich selbst hinzu. Da aber alles mit einander verknüpft ist und alles auf Eins ab-

zielt, so wird alles durch gewisse Zeichen angekündigt; nur die Tugend ist unabhängig, während ihre Geschäfte mit in den Zusammenhang verflochten werden, da ja auch die niederen Dinge hier von dort her abhängig sind, von den göttlicheren Kräften in diesem All, das gleichfalls an jenem Göttlichen Theil nimmt.

39. Es werden also die Dinge im All nicht nach den im Samen beschlossenen Begriffen sondern nach den auch die früheren umfassenden Begriffen oder nach den Begriffen der Samenkörner. Denn in den im Samen enthaltenen Begriffen ist nichts von dem, was unabhängig von ihnen wird oder was von der Materie aus zur Vollendung des Ganzen mit beiträgt oder was von dem Gewordenen her auf einander Einwirkungen ausübt. Vielmehr dürfte die Vernunft des Alls vergleichbar sein der Vernunft, welche einem Staat Ordnung und Gesetz giebt, indem sie bereits weiss, was die Bürger thun werden und weswegen sie es thun werden, und dem entsprechend alles durchs Gesetz ordnet und bei den Gesetzen mit in die Berechnung zieht alle ihre Leidenschaften und Handlungen, Ehren und Unehren wegen der Handlungen, wobei alles wie von selbst sich in den Bahnen zur Harmonie bewegt. Die Ankündigung durch Zeichen aber geschieht nicht deshalb, als wäre sie ein besonderes Ziel, sondern bei solchen Vorgängen kündigt sich eins aus dem andern an. Denn weil es eins ist und einer Einheit angehört, so kann eins vom andern erkannt werden und zwar die Ursache aus der Wirkung, die Folge aus dem voraufgehenden Entschluss, das Zusammengesetzte aus seinen Elementen, weil mit dem einen zugleich auch das andere ist. Ist dies richtig, so lösen sich nunmehr die Schwierigkeiten, besonders die Frage, wie die schlimmen Gaben von den Göttern ausgehen können, dadurch nämlich, dass nicht Wille und Absicht die bewirkenden Ursachen sind, sondern alles von dort her durch physische Nothwendigkeit entsteht wie von der Einwirkung der Theile auf die Theile und durch das Leben des einen Wesens bedingt ist, ferner dadurch dass die Dinge dem Werdenden viel von sich selbst hinzusetzen, sodann dadurch dass die von den einzelnen kommenden Beiträge nicht an sich schlecht sind, sondern in der Mischung etwas anderes werden, endlich dadurch dass das Leben nicht für das Einzelne sondern um des Ganzen willen da ist und dass die Natur des Substrats der Einwirkung nicht entsprechend afficirt wird und auch das Dargereichte sich nicht gehörig aneignen kann.

40. Wie aber verhält es sich mit den Einwirkungen durch Zauberei? Sie sind möglich durch die Sympathie und die natürliche Harmonie der gleichartigen wie durch den Gegensatz der ungleichartigen Dinge und durch die Mannigfaltigkeit der zahlreichen Kräfte, die doch zur Vollendung des einen lebendigen Organismus zusammenstimmen. Denn auch ohne dass besonders Hand angelegt wird, folgt vieles einer magischen Einwirkung, und die wahre Magie ist die im All herrschende Liebe und ihr Gegensatz, der Hass. Dies ist der erste Zauberkünstler und Hexenmeister, den die Menschen im Auge haben und dessen Zaubertränke sie gegen einander anwenden. Denn weil die Dinge von Natur zur Liebe gemacht sind und weil die Erregung der Liebe sie zu einander zieht, so ist die Kunst der erotischen Anziehung mittelst der Zauberei entstanden, indem sie durch Beschwörungen an den einen diese, an den andern jene Naturen heranbringen, die sich gegenseitig anziehen und eine innere Verwandtschaft [Liebe] haben; sie fügen eine Seele an die andere, wie wenn sie etwa auseinander liegende Gewächse mit einander verbinden; sie benutzen auch die Gestaltungen, welche in sich Kräfte haben, und indem sie sich selbst ebenso gestalten ziehen sie stillschweigend Kräfte an sich, sie die in dem Einen eins geworden. Denn wenn jemand einen solchen ausserhalb des Zusammenhangs mit dem Ganzen stellte, so würde derselbe durch Beschwörungsformeln oder gewaltsame Zaubermittel weder etwas anziehen noch lenken; jetzt aber, da er nicht wie an einem fremden Orte die Führung ausübt, hat er Macht zu führen, da er wohl weiss, an welcher Stelle in dem Organismus eins zum andern geführt wird. Auch die Seele kann durch das Zauberlied und diesen bestimmten Gesang und die Miene des Wirkenden bezaubert werden — denn dergleichen hat eine wunderbare Anziehung, wie z. B. traurige Gebärden und Klagelieder — aber die unvernünftige Seele, denn nicht der Wille oder die Vernunft wird von der Musik bezaubert. Und über einen solchen Zauber wundert man sich nicht, jedoch liebt man es sich bezaubern zu lassen, auch wenn man dies nicht von den Musikern verlangt. Man muss auch nicht meinen, dass die andern Gebete von einem bewussten Willen erhört werden, denn die welche durch Zauberformeln bezaubert werden, befinden sich nicht in dieser Lage, und wenn eine Schlange die Menschen bethört, so hat der Bethörte davon kein Bewusstsein und keine Empfindung, sondern erst wenn er afficirt ist, merkt er die Affection, denn der herrschende Theil der Seele selbst ist unafficirt. Von

jenem aber, an welches der Betende sich gewendet, kam etwas zu ihm oder zu einem andern; die Sonne oder ein anderes Gestirn hört ihn nicht.

41. Der Erfolg des Gebets beruht auf der Sympathie, in welcher ein Theil zum andern steht; es ist das ähnlich wie bei einer angespannten Saite, denn wenn sie unten angeschlagen wird, so theilt sich die Bewegung auch dem obern Ende mit. Oft hat auch die eine, wenn die andere angeschlagen wird, gleichsam eine Empfindung davon, gemäss der Consonanz und wegen der harmonischen Stimmung. Wenn aber auch bei zwei verschiedenen Lyren die Bewegung von der einen auf die andere übergeht, soweit nämlich die Sympathie reicht, dann ist auch im All eine Harmonie, wenn sie auch aus Gegensätzen zu Stande kommt, und sie besteht aus gleichen und allen verwandten und entgegengesetzten Dingen. Was den Menschen schädigt, wie der Zorn, der mitsammt der Galle in die Natur der Leber hineingezogen wird, das entstand nicht in der Absicht zu schaden, wie z. B. wenn jemand, der Feuer vom Feuer nimmt, einem andern schadet ohne es beabsichtigt zu haben. Gewiss ist jener, der das Feuer nahm, die bewirkende Ursache, wenigstens dadurch dass er den Uebergang vom einen ins andere veranlasst hat; doch auch das hinzugetretene Feuer, wenn derjenige, auf den es übertragen wurde, nicht in den Stand gesetzt war es aufzunehmen [ohne Schaden].

42. Daher also bedarf es auch dieserhalb keiner Erinnerung für die Sterne, weshalb eben diese Untersuchung geführt worden, noch auch der zu ihnen aufsteigenden sinnlichen Wahrnehmungen; auch die Erhörung der Bitten geschieht nicht, wie einige glauben, infolge eines Entschlusses, sondern es ist zuzugeben, dass von ihnen etwas sowohl mit dem Gebet als ohne das Gebet geschieht, sofern sie gleichfalls Theile des Einen sind; desgleichen dass auch viele Kräfte ohne Wahl und Entschluss wirken und zwar ohne Beihülfe wie mit Kunst, als die da in einem Organismus sind, dass eins vom andern Vortheil zieht und durch eben seine natürliche Beschaffenheit geschädigt wird, dass durch die Künste der Aerzte und Zauberer eins dem andern etwas von seiner eigenen Kraft darzureichen gezwungen wird. Auch das All giebt in gleicher Weise an die Theile ab, sowohl aus eigenem Antrieb als weil ein anderes das, was seinen Theilen innewohnt, in einen Theil hineinzieht nach demselben natürlichen Gesetz, da ja auch das Fordernde nichts verschiedenartiges ist. Wenn aber der Fordernde schlecht ist, so darf uns das nicht wundern, denn aus den

Flüssen schöpfen auch die Schlechten, und was da giebt, weiss selbst nicht was es giebt, sondern giebt nur, aber gleichwohl ist was gegeben worden verknüpft mit der Natur des Ganzen. Daraus folgt, dass wenn jemand etwas von dem was für alle bereit liegt genommen hat, er nach einem Gesetz der Nothwendigkeit nicht der Strafe zu verfallen braucht. Es ist also nicht zuzugeben, dass das Ganze afficirt wird; der leitende Theil desselben ist gänzlich frei von Affectionen, und wenn in den Theilen desselben Affectionen sich finden, so dringt die Affection wohl in diese, da ihm aber gegen die Natur nichts begegnen kann, so bleibt das Gewordene, in sofern es mit ihm in Beziehung steht, unafficirt. Denn auch die Sterne, sofern sie Theile sind, haben Affectionen, affectionslos jedoch sind sie deshalb, weil ihre Entschlüsse ohne Affecte geschehen, ihre Körper und natürliche Beschaffenheit ungeschädigt bleiben und weil, auch wenn sie durch die Seele etwas mittheilen, ihre Seelen nicht eine Einbusse erleiden und ihre Körper dieselben bleiben, indem ja, wenn etwas abfliesst, es unvermerkt abgeht und wenn etwas hinzukommt, es heimlich hinzukommt.

43. Wie aber wird der tugendhafte Mann von Magie und Zauberkünsten afficirt? Nun, seine Seele ist unempfänglich für Zauberei und die Vernunft in ihm wird wohl nicht afficirt werden noch ihren Sinn ändern; aber in Anbetracht dessen, was von dem All Unvernünftiges in ihm ist, leidet er oder vielmehr dies leidet, aber nicht Liebessehnsucht infolge von Zaubermitteln, da diese entsteht wenn auch die eine [vernünftige] Seele der Affection der andern zustimmt. Wie aber das Vernunftlose durch Zauberlieder afficirt wird, so wird er selbst durch einen Gegenzauber jene Kräfte unwirksam machen; den Tod indessen oder Krankheiten oder sonstiges körperliches Ungemach kann er daraus wohl erleiden. Denn der Theil des Ganzen kann von einem andern Theil oder von dem Ganzen leiden, er selbst ist unbeschädigt. Selbst die Dämonen sind durch den vernunftlosen Theil an ihnen nicht frei von Affectionen. Erinnerungen und [Empfindungen] sinnliche Wahrnehmungen ihnen beizulegen ist nicht ungereimt, ebenso wenig dass sie durch physischen Zauber gelenkt werden und die sie Anrufenden hören, sie die den Menschen näher stehen als die Götter, und zwar um so mehr je näher ihr Verhältniss zu den irdischen Dingen ist. Denn alles was mit einem andern in Beziehung steht, wird von einem andern bezaubert, denn dasjenige womit es in Beziehung steht bezaubert und lenkt es; nur was auf sich selbst gestellt ist, unterliegt dem Zauber

nicht. Daher ist auch jede Handlung der Bezauberung unterworfen und das ganze praktische Leben; denn es bewegt sich zu dem hin, was es bezaubert. Daher auch das Wort: 'schön von Antlitz ist das Volk des hochherzigen Erechtheus.' Denn durch welche Einwirkungen tritt jemand in ein Verhältnis zu etwas anderm? Nicht gezogen durch die Künste der Magier, sondern durch die der Natur, welche die Bethörung ausübt und eins mit dem andern verknüpft nicht durch die Oertlichkeiten, sondern durch die Anwendung von Liebeszauber.

44. Einzig und allein also bleibt die Betrachtung frei von Zauber, weil niemand zu sich selbst durch einen Zauber gezogen worden; denn er ist einer und das Betrachtete ist er selbst und sein Denken nicht bethört, sondern er thut was er muss und vollbringt sein selbsteigenes Leben und Werk. Dort aber wirkt nicht sein eigenes Wesen und ergreift nicht die Vernunft die Initiative, sondern der Anfang geht auch von der Unvernunft aus, die Affecte sind die Vorbedingungen des Handelns. Denn Sorge für die Kinder und eifrige Bemühungen um ein Weib üben offenbar die Zugkraft aus und was sonst die Menschen für Lüste infolge der Begierden ködern. Die Handlungen werden theils um des Zornes willen, theils um der Begierden willen unvernünftig und unbesonnen erregt, Aemter im Staat und Streben nach Herrschaft ruft die in uns vorhandene Herrschsucht hervor. Und diejenigen, welche aus dem Streben sich gegen Unannehmlichkeiten zu sichern entspringen, haben die Furcht, die welche aus Gewinnsucht entstehen, die Begierde zum Ausgangspunkt. Die aber, welche um des Nutzens willen den Mangel der Natur auszufüllen suchen, haben augenscheinlich ihren Grund in der Gewalt der Natur, die uns an das Leben kettet. Sagt aber jemand, die Handlungen im Schönen seien frei von Zauber oder man müsse auch die Betrachtung des Schönen bezaubert nennen: wenn einer die sogenannten schönen Handlungen als nothwendige ausführt und auch sonst im Besitz des wahrhaft Schönen ist, so steht er nicht unter einem Zauberbann — denn er kennt die Nothwendigkeit, und das Leben sieht nicht auf die irdischen Dinge oder auf anderes — sondern unter der Gewalt der menschlichen Natur, die ihn an das Leben anderer oder an sein eigenes bindet; denn es scheint vielleicht vernünftig, sich das Leben nicht zu nehmen um dieser engen Verknüpfung willen, weil er auf diese Weise bezaubert worden. Wenn er aber aus Liebe zum Schönen in den Handlungen die Handlungen wählt von den Spuren des Schönen getäuscht, so ist er bezaubert, indem

er dem Schönen in den niedern Sphären nachjagt. Denn überhaupt ist die Bemühung um das dem Wahren Aehnliche und jeder Zug zu ihm dem eigen, der getäuscht ist von jenen dazu hinziehenden Dingen. Dies aber bewirkt die Magie der Natur. Denn das nicht Gute als ein Gutes zu erstreben, indem man durch den Schein desselben verführt von unvernünftigen Trieben geleitet wird, das heisst gezogen werden wohin man nicht will, ohne es zu wissen. Wie sollte man dies anders nennen als Bezauberung? Der allein also ist unbezaubert, welcher gezogen von andern Theilen seiner selbst nichts von dem gut heisst was jene so nennen, sondern allein das was er selbst weiss, nicht getäuscht, es auch nicht erstrebend, sondern besitzend. Nie und nirgends also dürfte er gezogen werden.

45. Aus allem Gesagten also ist jenes klar, dass ein jedes, wie es im Zusammenhang aller Dinge seiner Natur nach beschaffen ist, so auch zur Vollendung des Alls beiträgt und leidet und wirkt, wie auch bei jedem einzelnen Organismus jeder Theil nach seiner Natur und Beschaffenheit zum Ganzen beiträgt und dient und danach seinen Rang und seine Verwendung erhält. Er steuert seinen Antheil bei und erhält von den andern alles was seine Natur aufzunehmen fähig ist, es herrscht gleichsam ein allgemeines und allseitiges Mitempfinden und wenn jeder der Theile ein Organismus wäre, so würde er auch die Geschäfte des Organismus zu verrichten haben, die verschieden sind von denen des Theils. Und auch unsere Lage und Beschaffenheit wird daraus erhellen, wie nämlich auch wir etwas im All thun, und zwar nicht bloss was ein Körper im Verhältniss zum andern thut und wieder leidet, und eine andere uns eigenthümliche Natur einführen, geknüpft durch das Verwandte in uns an das Verwandte ausser uns. In der That, durch unsere Seelen und Zustände in Verbindung gebracht oder vielmehr stehend mit dem uns zunächst Liegenden in der Welt der Dämonen und dem über sie hinaus Befindlichen, kann es uns unmöglich entgehen, wie wir geartet sind. Nicht jedoch geben wir alle dasselbe, noch empfangen wir dasselbe. Denn wie könnten wir, was wir nicht haben, einem andern mittheilen als etwas gutes? Andererseits werden wir auch dem, der unfähig ist das Gute aufzunehmen, etwas gutes nicht zubringen. Indem also ein jeder seine eigene Schlechtigkeit anbringt, wird er erkannt als der welcher er ist, und nach seiner eigenen Natur wird er fortgetrieben zu dem was er hat, und von hier befreit, zu einem andern derartigen Ort durch den Zug der Natur. Für den Guten hingegen sind

die empfangenen und mitgetheilten Gaben und Veränderungen andere, gleichsam angereiht an Fäden, die durch gewisse Züge der Natur verändert werden. So staunenswerth ist dieses All an Macht und Ordnung: alles geht seine schweigende Bahn nach ewigem Gesetz, dem niemand entfliehen kann, von welchem der Schlechte nichts versteht, durch welches er aber geführt wird ohne zu wissen, wohin er im All sich zu begeben hat; der Gute aber weiss es und geht wohin er muss, und weiss, bevor er geht, wo er nach seinem Weggang wohnen muss, und hegt die frohe Hoffnung, dass er bei den Göttern sein wird. In einem kleinen Organismus freilich sind die Veränderungen und Mitempfindungen der Theile klein und in ihm können die Theile nicht Organismus sein, ausser vielleicht in einigen auf kurze Zeit; in einem Organismus aber, in welchem so grosse Zwischenräume sind und ein jedes Wesen weiten Spielraum hat und viele Organismen sind, müssen die Bewegungen und Veränderungen grösser sein. Wir sehen auch Sonne und Mond und die andern Gestirne in bestimmter Ordnung ihre Stellungen und Bahnen verändern. Es ist also nicht ungereimt, dass auch die Seelen ihren Ort wechseln und dabei nicht denselben Charakter bewahren, dass sie analog dem was sie leiden und thun geordnet sind, die einen gleichsam die Stellung des Kopfes, die andern gleichsam die der Füsse erhalten haben, übereinstimmend mit dem All; denn dieses hat gleichfalls verschiedene Grade hinsichtlich des Bessern und Schlechtern. Welche nun weder das Bessere hier wählt noch an dem Schlechtern Theil hat, die tauscht einen andern und und zwar reinen Ort ein, indem sie den, welchen sie gewählt hat, empfängt. Die Strafen aber sind anzusehen wie die an kranken Körpern durch Heilmittel bewirkten Zusammenziehungen oder Ausscheidungen oder Alterationen, damit das Ganze durch die richtige Disposition des Einzelnen gesund sei; und die Gesundheit des Ganzen besteht darin, dass das eine geändert wird, das andere von der Stelle, wo es krank sein würde, weggethan und da hingesetzt werde, wo es nicht krank sein wird.

FUENFTES BUCH.

Ueber die Seele
oder
Ueber psychologische Aporien.

III.

Ueber das Gesicht oder Ueber die Art wie wir sehen.

1. Da wir die Frage aufgeschoben haben, ob es möglich sei zu sehen ohne ein Medium wie das der Luft oder eines andern sogenannten durchsichtigen Körpers, so müssen wir sie jetzt untersuchen. Dass nun das Sehen und überhaupt die sinnliche Wahrnehmung mittelst eines Körpers geschehen muss, ist gesagt; denn ohne Körper sei die Seele gänzlich im Intelligiblen. Da die sinnliche Wahrnehmung ein Auffassen nicht intelligibler, sondern nur sinnlicher Dinge ist, so muss die Seele, die gewissermassen durch die vorhandenen Aehnlichkeiten mit dem Sinnlichen verknüpft worden, eine Gemeinschaft des Erkennens und der Affection mit ihnen eingehen. Darum geschieht die Erkenntniss auch durch körperliche Organe. Denn durch diese, welche gleichsam mit [der Seele] verwachsen sind oder doch eng damit zusammenhängen, muss dieselbe gleichsam bis zur Einheit mit dem Sinnlichen selbst fortschreiten, wodurch denn zwischen ihnen eine Homopathie hergestellt wird. Wenn nun ein gewisses Auf- und Anfassen dessen was erkannt wird stattfinden muss, so braucht man wohl hinsichtlich der Dinge, die durch eine gewisse Berührung, durch Tasten erkannt werden, nicht weiter nachzuforschen; wohl aber wegen des Gesichts — ob auch wegen des Gehörs, davon später — also hinsichtlich des Sehens, ob zwischen dem Gesicht und der Farbe ein Körper sein muss. Nun, es reizt der zwischenliegende Körper die Sehenden wohl zufällig, an sich aber trägt er nichts zum Sehen bei. Sondern wenn die festen Körper wie die erdigen das Sehen hindern und wir desto mehr sehen je dünner die zwischenliegenden sind, so könnte man die zwischenliegenden Körper als mit behülflich oder, wenn als nicht mit behülflich, als nicht hinderlich bezeichnen; [ebendieselben jedoch kann ein anderer auch als hinderlich bezeichnen]. Aber wenn zuerst das Zwischenliegende die Affection aufnimmt und gleichsam geformt wird, so würde, wenn eine Affection an dem Zwischenliegenden nicht stattgefunden, diese auch nicht zu uns gelangen. Doch vielleicht braucht das Zwischen-

liegende nicht afficirt zu werden, wenn dasjenige, dessen Natur darin besteht afficirt zu werden, afficirt wird; oder falls es afficirt wird, wird es anders afficirt. Hat doch auch die Angelruthe zwischen dem Torpedofisch und der Hand nicht dieselbe Empfindung wie die Hand. Und dennoch würde auch dort, wenn die Angelruthe nicht dazwischen wäre, die Hand nicht afficirt werden. Indessen lässt sich gerade hierüber streiten. Denn gesetzt, der Fischer geriethe in das Netz hinein, so würde man sagen, er empfinde das krampfhafte Zucken. Aber freilich kommt hier die Argumentation wohl wieder auf die sogenannten Sympathien. Wenn aber dieser bestimmte Gegenstand von jenem seiner Natur nach afficirt wird in sympathetischer Weise dadurch, dass er eine Aehnlichkeit mit ihm hat, so wird das dazwischen liegende Unähnliche nicht afficirt oder doch nicht in derselben Weise afficirt. Ist dies der Fall, so wird viel mehr dasjenige, dessen Natur es ist afficirt zu werden, afficirt wenn nichts dazwischen liegt, auch wenn das Zwischenliegende so beschaffen ist, dass es selbst afficirt werden kann.

2. Wenn also das Sehen in der Weise geschieht, dass das Licht des Gesichtes sich verbindet mit dem zwischenliegenden Lichte bis hin zum wahrnehmbaren Object, so muss dieses Zwischenliegende das Licht sein und diese Hypothese verlangt dieses Zwischenliegende. Wenn aber der als Substrat des Lichts colorirte Körper eine Veränderung bewirkt, was hindert, dass die Veränderung sofort bis zum Auge gelangt ohne eine Vermittelung? wenn wirklich in diesem Fall nothwendig das vor den Augen Liegende irgendwie verändert wird. Auch diejenigen, die da behaupten, dass wir durch ein Ausgiessen gleichsam des Gesichtes sehen, können durchaus nicht folgern, dass etwas dazwischen liege, sie müssten denn fürchten, dass der Strahl in nichts zerfliesse. Aber er hat die Natur des Lichtes und das Licht geht seinen geraden Weg. Diejenigen hingegen, welche als Grund des Sehens die Resistenz oder Refraction anführen, haben durchaus ein Zwischenliegendes nöthig. Die Vertreter der Theorie von den Abbildern, welche durch einen leeren Raum hindurchgehen sollen, suchen einen ungehinderten Durchgang für dieselben, folglich widerstreiten sie, wenn die Zurückweisung einer Vermittelung noch viel mehr jedes Hinderniss hinweggräumt, der Hypothese nicht. Diejenigen, welche das Sehen durch eine Art Sympathie geschehen lassen, werden einen geringern Grad des Sehens annehmen, wenn etwas dazwischen liegt, was die Sympathie eben beeinträchtigt, hindert und abschwächt, ja vielmehr, folgerichtig gesprochen, sie gänz-

h wirkungslos macht, auch wenn es eine Verwandtschaft
t und selbst afficirt wird. Denn wenn ein zusammenhän-
nder Körper durch Herzubringen von Feuer auch verbrennt,
wird doch das Innere desselben weniger leiden, weil das
ussere wie zum Schutz davorliegt. Aber wenn die Theile
ies Organismus sich wechelseitig in Mitleidenschaft ziehen,
rden sie dann weniger leiden, weil etwas dazwischen liegt?
erdings werden sie weniger afficirt werden, jedoch wird das
iss der Affection dem Willen der Natur entsprechen, indem
Zwischenliegende das Uebermaass verhindert; es müsste
n etwa was mitgetheilt wird [von Theil zu Theil] derartig
i, dass überhaupt das Zwischenliegende nicht afficirt wird.
r wenn das Universum dadurch dass es ein Organismus
lauter sympathische Theile hat und wir afficirt werden, weil
in dem einen und des einen sind, wie muss da nicht,
in die sinnliche Wahrnehmung auf ferne Gegenstände geht,
Continuität vorhanden sein? Es giebt eine Continuität
Mittelglieder, weil der Organismus in sich zusammenhängen
is, während die Affection nur accidentiell zu dem Contiuir-
en gehört, oder wir werden zugeben, dass ein jedes von
m afficirt wird. Wenn aber dieses hier von diesem da und
vom andern nicht in derselben Weise afficirt wird, wird
icht überall eines Mittelgliedes bedürfen. Behauptet jemand
vom Sehen, so ist der Grund anzugeben, denn nicht überall
int ein durch die Luft hindurchgehender Körper die Luft
fficiren, sondern nur zu durchschneiden. Wenn z. B. ein
n von oben herabfällt, was thut die Luft anders als dass
nicht Stand hält? Denn dass er durch die Reaction der
ebenden Luft fällt, ist nicht wohl anzunehmen, da sein
en naturgemäss ist. Dann würde durch Reaction der um-
nden Luft auch das Feuer in die Höhe steigen, was un-
imt ist, denn das Feuer überholt durch seine eigene schnelle
egung den Widerstand der Luft. Wollte jemand sagen,
h die Schnelligkeit werde auch die Reaction der umgeben-
Luft beschleunigt, so würde die Bewegung eine zufällige
nicht nach oben gehende sein. Geht doch auch das Streben
Bäume nach oben, ohne dass sie einen Stoss erhalten;
auch wir durchschneiden durch unsere Bewegung die Luft
auch uns treibt nicht die umgebende Luft, sondern nach-
end füllt sie nur den von uns gelassenen leeren Raum
Wenn nun die Luft durch derartige Körper sich theilen
ohne afficirt zu werden, was hindert zuzugeben, dass sie
getheilt zu werden auch die Bilder der Dinge uns zu

Gesicht kommen lässt? Wenn aber die Bilder nicht durch eine Art von Abfluss vorübergehen, welche Nothwendigkeit besteht dann, dass die Luft afficirt werde und dass durch sie die Affection, weil sie zuvor afficirt worden, zu uns gelange? Denn wenn wir dadurch, dass die Luft zuvor afficirt worden, die sinnliche Wahrnehmung hätten, so würden wir den gesehenen Gegenstand nicht durch seinen eigenen Anblick sehen, sondern wir erhielten die sinnliche Wahrnehmung durch ein anderes daneben, wie bei dem Erwärmtwerden. Denn dabei scheint nicht das ferne Feuer, sondern die erwärmte Luft daneben die Wärme zu bewirken. Denn dies geschieht durch Berührung, beim Sehen aber nicht durch Berührung, weshalb auch der Gegenstand nicht dadurch, dass er an das Auge herangebracht wird, dasselbe sehen macht, sondern was dazwischen liegt muss erleuchtet werden, weil die Luft etwas dunkles ist; wäre diese nicht dunkel, so würde es auch nicht nöthig sein, denn das Dunkle, welches ein Hinderniss des Sehens ist, muss von dem Licht bewältigt werden. Vielleicht wird ein dem Gesicht nahe gebrachter Gegenstand auch deshalb nicht gesehen, weil er den Schatten der Luft und seinen eignen mitbringt.

3. Der grösste Beweis dafür, dass das Auge die Formen der Dinge nicht durch die afficirte Luft wie von ihr überliefert sieht, ist der Umstand, dass bei dunkler Nacht das Feuer und die Sterne und ihre Gestalten gesehen werden. Denn es wird niemand behaupten, dass die im Dunkeln ausgeprägten Formen so zu dem Auge gelangen. Es würde ja keine Finsterniss sein, wenn das Feuer seine eigene Form hinausleuchten liesse. Indessen auch wenn die Finsterniss sehr gross ist, wenn die Sterne nicht scheinen und das von ihnen ausgehende Licht nicht leuchtet, wird das Feuer von den Warten und den Leuchtthürmen als Signal für die Schiffe gesehen. Wenn auch hierbei jemand behauptete, das Feuer durchdringe die Luft, im Widerspruch mit dem Augenschein, dann müsste das Gesicht auch das Dunkle in der Luft auffassen, nicht jenes von ihr, das deutlich hervortritt. Wenn aber trotz der dazwischen liegenden Dunkelheit etwas über sie hinaus gesehen wird, so in viel höherem Maasse ohne irgend etwas dazwischen. Aber an jenem Einwurf könnte jemand festhalten, dass ohne irgend ein Medium es unmöglich ist zu sehen, nicht weil ein Medium fehlt, sondern weil die Sympathie des gesammten Organismus zu den Theilen und der Theile unter einander, die eben besteht durch die Einheit, aufgehoben wird. Dadurch nämlich scheint auch Empfindung und sinnliche Wahrnehmnng irgendwie zu entstehen,

weil dieses All ein sich selbst sympathischer Organismus ist. Wäre das nicht der Fall, wie könnte das eine an der Kraft und Wirkung des andern Theil nehmen und besonders an einer weit entfernten? Demnach wäre dies zu untersuchen: wenn eine andere Welt wäre und ein anderer zu diesem nicht stimmender Organismus und wenn es auf dem Rücken des Himmels ein schauendes Auge gäbe, würde es jene wohl aus abgemessener Entfernung erblicken oder hätte diese nichts gemein mit jener? Doch davon später. Jetzt mag man auch jenes als Beweis dafür anführen, dass das Sehen nicht durch Affection des Zwischenliegenden zu Stande kommt. Wenn nämlich die Luft afficirt wird, so muss sie doch wohl körperlich afficirt werden d. h. es muss ein Eindruck entstehen wie etwa im Wachs. Ein Theil des sichtbaren Objects muss also in jedem Theilchen abgeformt werden; das vom Gesicht aufgefasste Theilchen muss folglich so gross sein, als es an und für sich von dem sichtbaren Object die Pupille aufnehmen kann. Nun aber wird das Ganze gesehen und soviele in der Luft sich befinden, sie sehen alle weithin, sei es von vorn oder von der Seite, sei es nahe bei oder hinter einander, vorausgesetzt dass nicht einer dem andern gänzlich im Wege steht; folglich hat jedes Theilchen der Luft gleichsam das Angesicht des wahrgenommenen Gegenstandes ganz und gar. Das aber geschieht nicht nach Art einer körperlichen Affection, sondern nach grösseren und psychischen und eines sympathischen Organismus Nothwendigkeiten.

4. Aber wie verhält sich das mit dem Auge zusammenhängende Licht zu dem um das Gesicht herum und bis zu dem sinnlichen Object hin? Zunächst bedarf es der zwischenliegenden Luft nicht, es sei denn dass man ohne Luft kein Licht gelten lässt — so aber liegt diese zufällig dazwischen; sie selbst aber mag dazwischen liegen ohne afficirt zu werden, es bedarf hier einer Affection überhaupt nicht (obschon eines Zwischengliedes); und wenn das Licht kein Körper ist, auch keines Körpers. In der That, das Gesicht braucht wohl zu dem einfachen Sehen fremdes und dazwischen liegendes Licht nicht, sondern zum Sehen in die Ferne. Die Frage nun, ob das Licht ohne die Luft entstehen kann, soll später behandelt werden; jetzt wollen wir jenes untersuchen. Wenn nämlich dieses mit dem Auge zusammenhängende Licht beseelt wird und die Seele durch dasselbe getragen wird und in ihm sich ausbreitet, wie auch in dem innern Licht, in und mit dem Ergreifen desselben, versteht sich, was eben Sehen ist: so be-

darf es keines zwischenliegenden Lichtes, sondern das Sehen wird einem Berühren, Ergreifen ähnlich sein d. h. indem die im Licht vorhandene Sehkraft ergreift, ohne dass das Zwischenliegende afficirt wird, sondern das Gesicht begiebt sich dorthin zum Object. Dabei fragt es sich denn, ob das Gesicht dorthin gehen muss, weil ein Zwischenraum oder weil ein Körper in dem Zwischenraum vorhanden. Wenn wegen eines Körpers in dem Zwischenraum, so wird nach Hinwegräumung des Hindernisses das Sehen stattfinden; wenn einfach wegen eines Zwischenraumes, so muss man die Natur des sichtbaren Objects als träge und überhaupt unwirksam voraussetzen. Allein das ist nicht möglich. Denn nicht nur weil etwas nahe ist, sagt die Berührung etwas aus und fasst an, sondern afficirt von ihnen sagt sie die unterscheidenden Merkmale des tastbaren Gegenstandes aus, und wenn nicht etwas Trennendes dazwischen wäre, würde sie auch das Entfernte percipiren. Denn die zwischenliegende Luft und wir merken das Feuer zugleich und wir warten nicht, bis jene erst erwärmt ist. In höherem Grade sicherlich wird der Körper erwärmt als die Luft, also vielmehr durch dieselbe hindurch, aber nicht von derselben. Wenn der sichtbare Gegenstand nun Kraft hat zu wirken, andererseits auch zu leiden und zwar auf jede Weise, wozu bedarf er eines Mediums, in welchem er die Kraft zu wirken hat? Das heisst ja eines Hindernisses bedürfen. Denn wenn das Licht der Sonne herannaht, muss nicht zuerst die Luft, dann auch wir erleuchtet werden, sondern zugleich und zwar ehe es, da es ja oft anderswo ist, dem Gesicht nahe gekommen ist; so sehen wir, ohne dass die Luft afficirt worden wäre, indem ein Nichtafficirtes dazwischen liegt und das Licht noch nicht gekommen ist, an welches man das Gesicht heften soll. Auch die Thatsache, dass man des Nachts die Sterne oder überhaupt Feuer sieht, würde schwerlich durch diese Hypothese genügend erklärt werden. Wenn aber die Seele in sich bleibt und des Lichtes bedarf wie eines Stabes um zu dem Object zu gelangen, dann müsste die Berührung gewaltsam und mit Widerstreben und Anstrengung des Lichtes geschehen und der wahrnehmbare Gegenstand selbst, insofern er Farbe ist, muss Widerstand leisten; denn so kommen Berührungen durch ein Medium zu Stande. Dann ist sie auch schon früher nahe gekommen, ohne dass damals etwas dazwischen war. Denn auf diese Weise bewirkt die Berührung durch ein Medium später die Erkenntniss, etwa durch Erinnerung oder noch mehr durch Reflexion. Nun aber ist es nicht

o. Indessen wenn das dem sinnlichen Object anhaftende ,icht afficirt werden und dann diese Affection fort und fort is zum Gesicht hin mittheilen muss, dann entsteht dieselbe ypothese wie die, wonach das Zwischenliegende von dem nnlichen Object zuvor verändert wird, gegen welche wir be-:its anderswo unsere Bedenken vorgebracht haben.

5. Ist nun hinsichtlich des Gehörs hier wohl zuzugeben, iss eine Luftschicht die erste Bewegung empfängt und die ineben liegende auf die Art, dass von dem den Laut ver-sachenden Gegenstand die Luft bis zum Gehör hin in der-lben Weise afficirt wird, zur sinnlichen Wahrnehmung ge-ngt? Oder ist das Zwischenliegende nur accidentiell afficirt, idurch nämlich dass es mitten inne liegt, und gelangt die nnliche Wahrnehmung zu uns auch nach Aufhebung des wischenliegenden, indem der Laut nur einmal erschallt wie enn etwa zwei Körper zusammenschlagen? Gewiss bedarf einer zuerst in Bewegung gesetzten Luft, das darauf Folgende rhält sich schon anders. Hier scheint freilich die Luft die herrschende Ursache des Schalles zu sein; denn schwerlich ürde durch Zusammenprallen zweier Körper von Anfang an n Schall entstanden sein, wenn nicht die Luft, getroffen durch n schnellen Zusammenstoss derselben und ausgestossen treffend, n der Reihe nach an den folgenden weitergegeben hätte bis n zu den Ohren und zum Gehör. Allein wenn die Luft den hall beherrscht und der Schlag durch ihre Bewegung ent-eht, wonach lassen sich dann wohl die Unterschiede der immen und Töne messen? Denn das Erz tönt anders, wenn an Erz oder an etwas anderes geschlagen wird u. s. f.; die ıft aber ist eine, desgleichen der Schlag in ihr, und die Un-rschiede bestehen doch nicht bloss in der grossen oder ge-ıgen Stärke. Hält man aber fest, dass ein Anschlagen an e Luft den Schall verursacht hat, so darf man ihr das nicht sofern sie Luft ist beilegen. Denn dann tönt sie, wenn sie n Widerstand eines festen Körpers erlangt hat, indem sie, vor sie verfliesst, auf einen festen Rückhalt wartet. Es ge-lgen also zusammenschlagende Körper und das Zusammen-hlagen und dieser Prall ist der Schall, der zur sinnlichen ahrnehmung gelangt. Das beweisen auch die Laute drinnen den Thieren, die nicht in der Luft sondern dadurch be-rkt werden, dass eins mit dem andern zusammenschlägt, B. wenn man Knochen, die einander entgegen stehen, biegt ıd zersägt, wobei doch keine Luft dazwischen ist. Doch genug r Bedenken über diese Frage, die hier einen ähnlichen Ver-

lauf genommen hat wie bei dem Gesicht: auch die Affection durch das Gehör ist ein Mitempfinden wie das der Theile in einem Organismus.

6. Ob aber wohl Licht entstehen könnte ohne dass Luft da ist, indem etwa die Sonne auf der Oberfläche der Körper leuchtet, während der Zwischenraum völlig leer wäre und jetzt nur zufällig, weil er da ist, erleuchtet würde? Allerdings wenn deshalb, weil die Luft afficirt wird, auch das Uebrige afficirt wird, so muss das Licht eben wegen der Luft eine Hypostase haben, denn es ist ja eine Affection derselben; es würde also die Affection nicht sein ohne ein Object, das afficirt werden soll. Allein erstlich gehört das Licht nicht ursprünglich und nicht sofern sie Luft ist der Luft. Es gehört ja auch einem jeden feurigen und leuchtenden Körper an: selbst den Steinen von dieser Art eignet eine glänzende Farbe. Aber kann dasjenige, was in ein anderes von dem was eine solche Farbe hat übergeht, wohl sein, wenn jenes nicht ist? Freilich wenn es bloss Qualität und Qualität von etwas ist, so muss, da jede Qualität an einem Substrat ist, auch das Licht einen Körper suchen, an dem es sein wird; aber wenn es eine Wirkung von einem andern her ist, warum soll es, wenn ein mit ihm zusammenhängender Körper nicht da ist, sondern gleichsam ein leerer Zwischenraum, wenn dies möglich — warum soll es nicht sein und sich auch nach dem Höheren hinwenden? Denn da es sich streckt und ausdehnt, warum soll es nicht durchdringen ohne [von einem Substrat] getragen zu werden? Ist es vollends so beschaffen, dass es fällt, so wird es [von selbst] herabsinken. Denn sicher wird es weder die Luft noch überhaupt das Erleuchtete von dem erleuchtenden Gegenstand herabziehen und mit Gewalt zum Hervorgehen nöthigen. Es ist ja nicht ein Accidens, so dass es durchaus an einem andern sein müsste, oder eine Affection eines andern, so dass ein die Affection aufnehmendes Object da sein müsste; sonst müsste es, wenn das Erleuchtende verschwunden ist, bleiben, nun aber verschwindet es, folglich kann es auch wohl kommen [ohne Substrat]. Wo also? Vielleicht braucht nur ein Ort da zu sein. Freilich wird dann der Sonnenkörper seine Wirksamkeit aus sich heraus verschwenden d. h. das Licht. Ist dies jedoch der Fall, dann wird auch das Licht nicht an etwas haften. Es geht aber die Wirkung aus von einem Substrat ohne auf ein Substrat überzugehen, doch kann das Substrat, falls es da ist, afficirt werden. Aber wie das Leben als eine Thätigkeit der Seele Thätigkeit ist, wenn ein anderes wie etwa der Körper, wenn er da ist,

rt wird, aber ebenso ohne dass er da ist: was hindert, es auch beim Lichte so sei, wenn anders es eine Wirkung leuchtenden Körpers ist? Nun aber bewirkt nicht das :le der Luft das Licht, ja auch nicht das der Erde bei-;chte Dunkel macht das Licht dunkel und nicht wahrhaft das wäre gerade so als wollte man sagen, das Süsse ent-, wenn man es mit dem Bittern mischt. Wenn aber ıd das Licht eine Modification der Luft nennt, so muss er, wie die Luft selbst durch die Modification sich umge-n und wie das Dunkel derselben nach der Veränderung dunkel sein musste. Nun aber bleibt die Luft wie sie ls wenn sie garnicht afficirt wäre. Die Affection nun ge-zu jenem, dessen Affection sie ist. Demnach gehört auch arbe nicht zu ihr, sondern sie besteht an und für sich, die Luft ist dabei. Das also soll in dieser Weise er-sein.

7. Wird das Licht vernichtet oder geht es in sich selbst k [wenn der leuchtende Körper verschwindet]? Denn cht können wir auch hieraus etwas für das Frühere ent-en. In der That, wenn es dergestalt drinnen war, dass räger es bereits als sein eigenes hatte, dann könnte man sagen, es werde vernichtet; wenn es aber eine Wirkung lie nicht abfliesst (sie würde ja ringsum fliessen und es ; sich mehr nach innen hinein ergiessen, als von dem ımen Gegenstand zu Tage gefördert würde), so kann es nicht vernichtet werden, da der leuchtende Körper in ' Substanz bleibt. Aendert jener seine Stelle, so ist es ıem andern Ort, nicht als ob ein Zurückströmen oder strömen stattgefunden hätte, sondern indem die Wirk-:it jenes vorhanden und bei ihm vorhanden ist, soweit hinderlich in den Weg tritt. Denn auch wenn der Ab-der Sonne von uns viel grösser wäre als er jetzt ist, ırde das Licht doch bis dorthin vordringen, wenn nichts :t und dem Zwischenraum nichts hinderlich in den Weg Es ist aber einerseits die Wirksamkeit in dem leuchten-örper und gleichsam seine grössere Lebensfülle und gleich-as Princip und die Quelle der Wirksamkeit; andererseits ;ie über die Grenze des Körpers hinaus, ein Bild der ın, eine zweite Wirksamkeit ungetrennt von der ersteren. jedes wirklich existirende Ding hat eine Wirksamkeit, ; ein Abbild seiner selbst ist, so dass, wenn jenes ist, diese ist und wenn es bleibt, sich fernhin erstreckt, weiter, theils weniger weit. Einige Wirkungen sind

schwach und dunkel, andere auch ganz verborgen, andere wieder sind grösser und weiterhin sich erstreckend. Und wenn sie sich in die Ferne erstrecken, so muss man sie da als vorhanden annehmen, wo das Wirkende und Kräftige ist und wohin es auch wieder zurückgeht. Man kann das auch an den glänzenden Augen der lebenden Wesen sehen, indem bei ihnen auch ausserhalb der Augen Licht erscheint. Auch bei den Thieren, die in sich ein concentrirtes Feuer haben, leuchtet, wenn sie sich aufthun, in der Dunkelheit ein Licht nach aussen, und wenn sie sich wieder zusammenziehen, bleibt von ihnen kein Licht aussen übrig, doch ist es auch nicht vernichtet, sondern nur nicht aussen. Wie also? Ist es hineingegangen? Vielleicht ist es nicht aussen, weil auch das Feuer nicht aussen ist, sondern sich nach innen hineingezogen hat. So hat sich also das Licht gleichfalls nach innen hineingezogen? Nein, sondern nur jenes. Da es aber hineingegangen, so liegt der übrige Körper davor, dass dieses nicht nach aussen hin wirken kann. Es ist also das von den Körpern ausgehende Licht eine Wirksamkeit des leuchtenden Körpers nach aussen; es selbst aber ist überhaupt das in solchen Körpern Vorhandene, welche eben ursprünglich von dieser Beschaffenheit sind, die formgebende Wesenheit und Substanz des ursprünglich und an sich leuchtenden Körpers. Wenn ein solcher Körper mit Materie vermischt wird, so zeigt er Farbe; die Wirksamkeit allein giebt sie nicht, sondern gleichsam eine Ueberfärbung, die da eines andern ist und von jenem gleichsam herabhängt, und was von diesem entfernt ist, das ist auch von der Wirksamkeit jenes entfernt. Man muss es aber durchaus als etwas Unkörperliches setzen, auch wenn es an einem Körper ist. Daher wird auch nicht im eigentlichen Sinne von ihm gesagt: es ist verschwunden oder es ist da, sondern damit verhält es sich anders, und das Licht ist die Substanz des leuchtenden Körpers als seine Wirksamkeit. Müssen wir doch auch das Bild im Spiegel eine Wirkung des gesehenen Gegenstandes nennen, der ohne abzufliessen wirkt auf das was einer Affection fähig ist; sondern wenn er da ist, so erscheint auch das Bild dort und es ist so wie ein Bild einer so und so gestalteten Farbe. Und wenn der Gegenstand sich entfernt hat, so hat der durchsichtige Körper nicht mehr was er zuvor hatte, als der sichtbare Gegenstand die Einwirkung auf ihn ausübte. Es verhält sich ebenso in der Seele mit dem, was Wirksamkeit einer andern früheren ist: bleibt die frühere, so bleibt auch die unmittelbar darauf folgende Wirksamkeit. Wenn es sich aber um eine Kraft handelt, die nicht selbst Wirksam-

keit, sondern aus einer Wirksamkeit ist, wie wir es von dem mit dem Körper bereits verbundenen Leben sagten, verhält es sich damit wie mit dem bereits mit den Körpern verbundenen Lichte? Allerdings ist das Licht hier [in den Körpern] dadurch, dass auch dasjenige, was die Farbe hervorbringt, damit verbunden ist. Wie aber verhält sichs bei dem Leben des Körpers? Er hat das Leben durch die Gegenwart der andern Seele; denn ohne Seele kann in der That nichts sein. Wenn nun der Körper zu Grunde geht und ihm weder die Leben spendende Seele oder welche sonst ihm nahe ist genügt, wie kann da noch das Leben bleiben? Wie nun? Ist dieses zu Grunde gegangen? Dieses doch wohl nicht, denn es ist selbst nur ein Bild einer Ausstrahlung; es ist nur dort nicht mehr.

8. Gesetzt es gäbe einen Körper ausserhalb des Himmels und ein Auge von dorther könnte ohne Hinderniss sehen, würde ihn wohl schauen was nicht sympathisch mit ihm ist, wenn das Sympathische jetzt in der Natur des einen Organismus besteht? Wenn das Sympathische darin besteht, dass das Wahrnehmende und Wahrgenommene Theile eines Organismus sind, dann wohl kaum, es müsste denn dieser Körper ausserhalb ein Theil dieses Organismus sein; denn ist er es, so wär's vielleicht möglich. Wenn er jedoch zwar kein Theil, wohl aber ein farbiger Körper wäre und die übrigen Qualitäten hätte, indem er gleich wie der Körper hier dem Organ gleichartig wäre? Auch so nicht, wenn die Hypothese richtig ist. Es müsste denn jemand eben hierdurch die Hypothese hinfällig zu machen suchen, indem er es für absurd erklärt, dass das Gesicht die vorhandene Farbe nicht sehen soll und die andern sinnlichen Wahrnehmungen sich nicht auf die sinnlichen Dinge, die für sie vorhanden, erstrecken sollen. Aber woher diese scheinbare Absurdität? Daher weil wir in dem Einen befindlich und als Theile des Einen in dieser Weise activ und passiv sind. Dies also muss untersucht werden, ob es noch einen andern Grund giebt. Und wenn er hinreicht, so ist der Beweis geführt; wenn nicht, so muss er auch durch andere Gründe geführt werden. Dass nun ein Organismus mit sich selbst sympathisch ist, ist klar, und wenn jener [vorausgesetzte Körper] ein Organismus ist, so genügt das; folgerichtig werden auch seine Theile sympathisch sein, insofern sie Theile eines Organismus sind. Allein wenn jemand sagt, es geschehe wegen der Aehnlichkeit? Aber die Auffassung und sinnliche Wahrnehmung kommen dem Organismus zu, weil er eben das Aehnliche hat; denn das Organ ist dem Ob-

ject ähnlich. Folglich ist die sinnliche Wahrnehmung ein fassen der Seele durch Organe, die den aufzufassenden G ständen ähnlich sind. Wenn also ein Organismus als sc nicht die Dinge in sich selbst, sondern die denen in ihm lichen wahrnimmt, wird er sie auffassen insofern er ein nismus ist; insofern er sie jedoch auffasst, werden die wahrnehmbar sein nicht insofern sie in ihm sind, sonder sofern sie denen in ihm ähnlich sind. Vielleicht sind die wahrnehmbaren Gegenstände deshalb so wahrnehmbar ihrer Aehnlichkeit, weil die Seele sie ähnlich gemacht h dass sie ihr durchaus verwandt sind. Folglich, wenn di wirkende Ursache dort, die Seele, eine durchaus ande so wird auch das dort vorausgesetzte Aehnliche durchaus mit ihr zu thun haben. Aber freilich die Absurdität wie das Widersprechende in der Hypothese der Grund de surdität ist: denn sie nimmt zugleich eine Seele und eine Seele an, Verwandtes und nicht Verwandtes, und das Nämliche ähnlich und unähnlich. Darum kann si mit innern Widersprüchen behaftet nicht einmal eine I these genannt werden. Sie nimmt auch eine Seele in d [Gesammtorganismus] an, setzt ihn folglich als das All nicht All, als ein anderes und nicht anderes, als vollkoı und nicht vollkommen. Daher muss man die Hypothese f lassen, denn man kann keine vernünftige Folgerung d ziehen, wenn sie eben das in sich selbst Vorausgesetzte der aufhebt.

SECHSTES BUCH.

Ueber sinnliche Wahrnehmung und Gedächtniss.

1. Wenn wir sagen, dass die sinnlichen Wahrnehmu nicht als Abformungen oder als Eindrücke in der Seele stehen, werden wir folgerichtig auch von den Erinneru durchaus nicht sagen, dass sie ein Festhalten des Gele und Wahrgenommenen seien, dergestalt dass der Abdru der Seele bleibe; dieser hatte ja auch ursprünglich nicht Deshalb ergiebt sich beides aus einem und demselben S entweder findet ein Abdruck statt und er bleibt in der innerung, oder wenn man eins von beiden nicht zugiebt, man auch das andere in Abrede stellen. Wir, die wir

keins von beiden zugeben, werden nothwendig untersuchen, auf welche Weise jedes von beiden geschieht, da wir weder sagen, dass ein Abdruck von dem sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand in der Seele statthabe und sie forme, noch zugeben, dass das Gedächtniss darin bestehe dass der Abdruck bleibt. Wenn wir bei dem deutlichsten Sinne den Vorgang und das Ergebniss betrachten, so werden wir mit Uebertragung desselben auch bei den andern Sinnen das Gesuchte finden. Nun ist es doch wohl überall klar, dass wenn wir irgend etwas durch das Auge wahrnehmen, wir da sehen und das Gesicht hinwenden, wo der sichtbare Gegenstand direct vor uns liegt, in der Vorstellung dass dort die Auffassung vor sich geht und die Seele auf ein Object ausserhalb blickt, gerade weil, wie ich glaube, kein Abdruck in ihr stattgefunden hat oder stattfindet, etwa wie der Abdruck eines Siegelrings im Wachs. Denn sie brauchte durchaus nicht nach aussen zu blicken, wenn sie bereits in sich eine Form des gesehenen Gegenstandes hätte und eben dadurch, dass der Abdruck in sie hineingekommen, sähe. Da ferner die Seele einen Zwischenraum zwischen sich und dem Gesehenen annimmt und angiebt, in welcher Entfernung der Anblick stattfindet, wie könnte sie, was in ihr ist und garnicht von ihr fern als ein Fernes sehen? Und wie könnte sie die Grösse des ausserhalb Befindlichen und dass es gross ist aussagen, z. B. des Himmels, da der Abdruck in ihr so gross nicht sein kann? Was aber am meisten von allem bedeutet: wenn wir nämlich Abdrücke von den Dingen, die wir sehen, empfangen, so werden wir nicht die Dinge selbst erblicken, sondern Bilder und Schatten der gesehenen, so dass die Dinge selbst etwas anderes sind als was wir sehen. Ueberhaupt aber, wenn es wie man sagt nicht möglich ist zu sehen, wenn man den Gegenstand auf die Pupille gelegt hat, sondern ihn entfernen muss und so erst sehen kann, so muss man dies in viel höherem Maasse auf die Seele übertragen. Denn falls wir den Abdruck des sichtbaren Gegenstandes in sie hineinlegten, so würde sie jenen Gegenstand, durch den sie den Abdruck erhält, nicht sehen; denn es müssen immer zwei Dinge da sein, das Sehende und das Gesehene. Ein anderes muss also das Sehende sein und das Bild an einem andern Orte sehen, aber nicht da wo es selbst ist. Es muss also das Sehen nicht auf ein in der Seele Liegendes, sondern auf ein nicht in ihr Liegendes gehen, damit es ein Sehen sei.

2. Wenn es nun nicht auf diese Weise geschieht, wie dann?

Das Gesicht giebt Kunde von Dingen, die es nicht hat.
das ist der Kraft eigenthümlich, nicht zu leiden, sondern
sam zu sein und das, wozu sie bestimmt ist, ins Werk zu
Denn so, glaube ich, wird auch von der Seele das Sic
wie das Hörbare unterschieden, nicht wenn beides Eind
sondern wenn sie nicht Eindrücke, nicht Affectionen, s
natürliche Thätigkeiten an dem Object sind, an welch
sich befinden. Wir aber aus Besorgniss und Zweifel, da
jede Kraft, wenn sie nicht wie von einem Schlage ge
wird, ihr eigenes Object nicht erkennen möchte, lass
das nahe Befindliche erleiden aber nicht erkennen, w
ihr doch gegeben ist es zu beherrschen aber nicht v
beherrscht zu werden. Eben derselbe Hergang ist auc
Gehör anzunehmen: der Eindruck ist ein articulirtes Ans
an die Luft, gleichsam von dem, der den Laut von sic
eingeschriebene Buchstaben, die Kraft jedoch und das
der Seele lesen gleichsam die in der Luft geschriebenen
staben, die nahe an das herankommen, an welchem si
Natur nach gesehen werden können. Auf dem Geb
Geschmacks und Geruchs ist manches Affection, manc
Empfindung und Unterscheidung derselben ist ein Er
der Affection, verschieden von der Affection. Die Erke
der übersinnlichen Dinge ist in noch höherem Grade f
Affection und Eindruck (denn diese gehen gleichsam vo
heraus, jene aber werden von aussen gesehen; und es
höherem Grade Thätigkeiten und zwar ursprünglichere)
sie gehören der Seele an und sie ist es, welche sel
liches wirkt. Ob aber die Seele sich selbst als ein Doppel
Anderes sieht, den Geist hingegen als einen und das D
beides als eins, soll anderswo erörtert werden.

3. Jetzt aber soll nach diesen Worten gesprochen
über das Gedächtniss, wobei wir zuvor erklären, dass
zu verwundern oder vielmehr zu bewundern aber nicht
zweifeln ist, wenn eine solche Kraft der Seele ohne e
sich aufgenommen zu haben Dinge auffasst, die sie n
halten hat. Denn die Natur der Seele ist die Vernu
Dinge und zwar die letzte der intelligiblen und im Inte
befindlichen, die erste der in der ganzen sichtbaren W
handenen. Darum steht sie auch zu beiden im Verh
von dem einen empfängt sie Wohlthaten und neues
von dem andern wird sie durch die Aehnlichkeit getäus
wie bezaubert herabgezogen. In der Mitte befindlich ni
beides wahr und man sagt, sie denke das Intelligible.

s sich ins Gedächtniss ruft, wenn sie mit ihm in Ver-
ng getreten; denn sie erkennt es dadurch, dass sie selbst
gewisser Weise ist; sie erkennt es nämlich nicht dadurch
ie es in sich hineinsetzt, sondern dadurch dass sie es ge-
rmassen hat und sieht und es in abgeschwächter Weise
d aus dem dunkleren Zustand gleichsam durch ein Er-
n in ein helleres Licht tritt und aus der Möglichkeit zur
ichkeit übergeht. Und indem sie die sinnlichen Dinge
eselbe Art gleichsam erfasst, so lässt sie auch diese gleich-
on sich her hervorleuchten und stellt sie durch ihr Wirken
ugen, wobei die Kraft willig mithilft und gleichsam mit
kreist. Wenn sie nun mit aller Macht sich an irgend
sichtbaren Gegenstand gemacht hat, so bleibt sie gleich-
on einem gegenwärtigen lange Zeit afficirt und je mehr
länger. Daher sagt man auch von den Kindern, sie haben
sseres Gedächtniss, weil sie den Gegenstand nicht als-
erlassen, sondern derselbe ihnen vor Augen steht, die
ch nicht auf vieles, sondern auf weniges sehen; die aber
edanken und ihre Kraft auf vieles richten, eilen gleich-
orüber und bleiben nicht. Wenn die Eindrücke blieben,
die Masse das Gedächtniss nicht schwächen. Ferner,
die Eindrücke bleibende wären, würden wir uns keine
zu geben brauchen um uns zu erinnern oder uns später
dächtniss zurückzurufen, was wir früher vergessen. Auch
emühungen um die Wiedererinnerung zeigen, dass das,
adurch wieder vergegenwärtigt wird, eine Kräftigung der
ist, so wie die Uebungen der Hände und Füsse zur Aus-
ng dessen was nicht in den Händen und Füssen liegt,
sie aber durch fortgesetzte Uebung tüchtig gemacht werden.
warum erinnert man sich nicht was man einmal oder
al gehört hat; wohl aber, wenn man es oft gehört hat,
l späterer Zeit auch dessen was man früher nicht be-
Denn sicherlich geschieht dies nicht deshalb, weil man
eile früher empfing als den Gesammteindruck (denn auch
müsste man sich erinnern), sondern dies geschieht gleich-
lötzlich durch eine Wirkung des späteren Hörens oder
hens. Dies zeugt ja von einer Erregung der Kraft der
durch welche wir uns erinnern, als die da gestärkt wird,
an sich oder zu diesem Zweck. Wenn uns aber das
htniss nicht bloss die Dinge zuführt, um die wir uns be-
n, sondern wenn die, welche sich vieles ins Gedächtniss
krufen, weil sie sich gewöhnt haben Indicien zu ver-
en, auch die sogenannte Wiedervergegenwärtigung der

andern bereits leicht erreichen: welch andern Grund könnte dann jemand für das Gedächtniss anführen als die gestärkte Kraft der Seele? Denn die haften bleibenden Eindrücke würden mehr für eine Schwäche als eine Kraft der Seele zeugen. Denn was am meisten Eindrücke empfangen hat, ist so geworden durch Nachgeben, und da der Eindruck eine Affection ist, so würde was am meisten afficirt ist auch am meisten sich erinnern. Davon ergiebt sich aber das gerade Gegentheil. Denn nirgend macht die Uebung in irgend einem Stück das, was sich geübt hat, der Affection besonders leicht zugänglich; auch bei Sinneswahrnehmungen sieht ja nicht das Schwache, sondern dasjenige, dem eine grössere Kraft zur Wirksamkeit innewohnt. Darum sind auch die alten Leute von schwächeren Sinnen und ebenso von schwächerem Gedächtniss. Eine Kraft also ist sowohl die sinnliche Wahrnehmung als das Gedächtniss. Ferner, da die sinnlichen Wahrnehmungen keine Ein- und Abdrücke sind, wie können die Erinnerungen darin bestehen, dass sie zurückhalten was nicht im mindesten in sie hineingelegt worden? Allein wenn das Gedächtniss eine Kraft, eine Disposition ist, warum gelangen wir nicht auf einmal, sondern nach und nach zur Wiedererinnerung an dieselben Dinge? Weil man die Kraft gleichsam richten und zurüsten muss. Denn das sehen wir auch bei den andern Kräften, welche zugerüstet werden zur Vollbringung dessen, was sie vermögen, und es theils sofort, theils nachdem sie sich zusammengenommen ins Werk setzen. Es sind jedoch meistentheils nicht dieselben Menschen von gutem Gedächtniss und von scharfem Verstande, weil das beides nicht die nämliche Kraft ist, wie auch der Faustkämpfer nicht oft ein guter Läufer ist; denn es herrschen in dem einen diese, in dem andern jene Geisteskräfte vor. Indessen hindert nichts, dass jemand im Besitz irgendwelcher hervorragender Fähigkeiten der Seele das Vorliegende wieder erkenne, noch auch dass ein hier gleichsam Ueberfliessender unvermögend werde eine Affection zu erhalten und zu behalten. Auch dies, dass die Seele keine Grösse ist, beweist, dass sie eine Kraft ist. Ueberhaupt darf es nicht Wunder nehmen, dass es sich mit den Vorgängen in der Seele anders verhält als die Menschen wegen mangelnder Forschung annehmen oder als die ersten besten sinnlichen Eindrücke, die durch Aehnlichkeiten täuschen, es nahe legen. Denn sie meinen, mit Sinneswahrnehmungen und Erinnerung verhalte es sich ebenso wie mit Buchstaben, die auf Tafeln oder Blätter geschrieben sind, und weder die, welche sie für etwas Körperliches, noch die, welche sie für

etwas Unkörperliches halten, sehen, welche Unmöglichkeiten sich aus ihrer Hypothese ergeben.

SIEBENTES BUCH.

Ueber die Unsterblichkeit der Seele.

1. Ob ein jeder von uns unsterblich ist, oder ob er gänzlich vernichtet wird, oder ob ein Theil von ihm der Zerstreuung und Zerstörung anheim fällt, ein anderer auf ewig bleibt, was eben er selbst ist: das möchte man durch folgende naturgemässe Betrachtung lernen. Einfach nun dürfte der Mensch nicht sein, sondern es ist in ihm eine Seele, er hat auch einen Körper, sei es dass derselbe uns als ein Werkzeug zugehört, sei es dass er uns auf andere Weise angefügt ist. Es soll also auf diese Weise getheilt werden und es ist Natur und Wesen eines jeden zu betrachten. Der Körper nun, der selbst etwas Zusammengesetztes ist, kann einerseits durch die Wirkung des Begriffs und der Vernunft nicht bleiben, andererseits sieht ihn die sinnliche Wahrnehmung sich auflösen, verwesen und allerhand Vernichtungen preisgegeben, indem jeder der in ihm vorhandenen Theile sich zu seinem eigenen Wesen hinwendet und das eine das andere vernichtet und verändert, und zwar besonders, wenn die das Einzelne vereinende Seele den Massen nicht helfend zur Seite steht. Und wenn ein jedes auch einzeln wird, so ist es doch nicht eins, da es sich auflöst in Form und Materie, woraus mit Nothwendigkeit folgt, dass auch die einfachen unter den Körpern zusammengesetzt sind. In der That, da sie als Körper Grösse haben und zerschnitten und zerstückelt werden, so unterliegen sie auch auf diese Weise der Zerstörung. Folglich, wenn dieser ein Theil von uns ist, so sind wir nicht ganz und gar unsterblich; ist er ein Organ, so muss dieses als für eine bestimmte Zeit gegeben dieselbe Natur haben. Der constituirende Theil und der eigentliche Mensch dürfte sich in Anbetracht des Körpers zu ihm verhalten wie die Form zur Materie oder wie das Gebrauchende zum Werkzeug. In beiden Fällen aber ist die Seele des Menschen Selbst.

2. Was hat nun dieses [die Seele] für eine Natur? Ist es Körper, so ist es gänzlich zerstörbar; denn etwas Zusam-

mengesetztes ist doch jeder Körper. Ist es nicht Körper, sondern von einer andern Beschaffenheit und Natur, so muss man auch diese auf dieselbe oder auf eine andere Weise betrachten. Zuerst ist zu betrachten, worin dieser Körper, den sie Seele nennen, sich auflösen soll. Da nämlich der Seele nothwendig Leben innewohnt, so muss nothwendig dieser Körper, die Seele, wenn er aus zwei Körpern oder mehreren besteht, entweder in einem von beiden oder in einem jeden ein von der Natur eingepflanztes Leben haben, oder in dem einen es haben, in dem andern nicht, oder in keinem von beiden. Wenn nun einem von ihnen das Leben innewohnte, so dürfte eben dies die Seele sein. Was wäre nun das für ein Körper, der das Leben aus sich selbst hat? Denn Feuer und Luft und Wasser und Erde sind an sich leblos, und welchem von diesen Seele innewohnt, das hat das Leben als ein von aussen hinzugebrachtes in Besitz genommen, andere Körper aber als diese giebt es nicht. Und diejenigen, welche ausser diesen andere Elemente annahmen, die nannten sie Körper, nicht Seelen, legten ihnen auch kein Leben bei. Sagt man aber, die Gesammtheit hat das Leben bewirkt, während jedes einzelne kein Leben hat, so ist das absurd; hat aber jedes einzelne Leben, so genügt eins. Völlig unmöglich aber ist es, dass ein zusammengebrachter Haufe von Körpern Leben wirkt und Unvernünftiges Vernunft erzeugt. Nun werden sie freilich sagen, dass diese Mischung nicht aufs Gerathewohl vor sich gehe. Es bedarf also eines ordnenden und die Mischung verursachenden Princips, das demnach die Stellung der Seele einnehmen würde. Denn weder ein zusammengesetzter, geschweige denn ein einfacher Körper fände sich im Reiche des Seienden ohne das Vorhandensein einer Seele im All, wenn anders ein an die Materie herantretender Begriff den Körper macht, ein Begriff aber nirgend anderswo her kommt als von der Seele.

3. Wenn aber jemand sagt, so geschehe es nicht, sondern die zusammentretenden Atome oder untheilbare Partikelchen brächten durch ihre Vereinigung die Seele hervor, so wird er durch die Homopathie [Einheit des Bewusstseins] widerlegt, sowie durch den Umstand, dass durch die Nebeneinanderstellung ohne völlige Durchdringung doch wohl eine Einheit und ein sympathisches Ganze schwerlich entsteht aus unsympathischen und der Einigung unfähigen Körpern. Die Seele aber ist in sich selbst sympathisch. Aus Atomen dürfte weder ein Körper noch Ausdehnung entstehen. Nehmen sie ferner einen einfachen Körper an, so werden sie doch nicht sagen,

dass er, sofern er Materie an sich hat, das Leben von sich selber habe — denn die Materie ist qualitäts- und gestaltlos —; soll er aber, sofern er von der Form gestaltet ist, das Leben erhalten, so wird, wenn sie diese Form Wesenheit nennen, nicht das aus beiden Zusammengesetzte, sondern das eine von diesen beiden die Seele sein. Und dies wäre nicht mehr Körper, denn dies besteht nicht zugleich auch aus Materie, oder wir werden dieselbe Untersuchung wieder von vorn anfangen. Behaupten sie aber, es sei eine Affection der Materie und nicht eine Wesenheit, so müssen sie sagen, woher die Affection und das Leben in die Materie gekommen ist. Denn die Materie formt sich nicht selbst, noch legt sie sich selbst Seele bei. Es muss also etwas geben, das den Reigen des Lebens führt, wenn diese Führung weder der Materie noch irgend einem der Körper zukommt, das ausserhalb und erhaben über aller körperlichen Natur steht. Indessen es dürfte auch keinen Körper geben, wenn es keine seelische Kraft giebt. Denn er ist im Fluss und seine Natur in Bewegung und würde so schnell als möglich vernichtet werden, wenn alles Körper wäre, mag man immerhin einem von ihnen den Namen Seele geben. Denn dieser würde dasselbe erleiden wie die andern Körper, da sie nur eine Materie haben. Vielmehr es würde garnichts werden, sondern alles würde still stehen in der Materie, wenn es nichts gäbe was sie bildet und gestaltet. Wahrscheinlich würde auch nicht einmal die Materie überhaupt sein und dies gesammte All wird sich auflösen, wenn es jemand der zusammenhaltenden Kraft des Körpers anvertraute und diesem die Stelle der Seele (wenigstens dem Namen nach) anwiese, etwa der Luft und dem Hauche, dem flüchtigsten und leicht zerstreubaren Element, das seine Einheit nicht durch sich selbst hat. Denn wie wäre es bei der Theilbarkeit aller Körper möglich, dass man, wenn man irgend einem hiervon dieses All anvertraute, nicht unvernünftig machte und eine zweck- und ziellose Bewegung ihm zuschriebe? Denn welche Ordnung beruht in dem Hauche, welcher von der Seele her der Ordnung bedarf, oder welche Vernunft, welcher Verstand? Aber wenn Seele vorhanden ist, so dient ihr dies alles zur Zusammenfügung der Welt und eines jeden Organismus, indem bald hiervon bald davon eine Kraft zur Vollendung des Ganzen ausgeht und beisteuert; ist diese nicht vorhanden, dann existirt dies alles garnicht, geschweige denn in einer bestimmten Ordnung.

4. Sie bezeugen indessen selbst von der Wahrheit geleitet, dass vor den Körpern eine höhere und herrschende Form der

Seele da sein muss, indem sie einen durchgeisteten Hauch und vernünftiges Feuer setzen, gleich als wenn ohne Feuer und Lufthauch eine herrschende Macht im Reiche des Seienden nicht vorhanden sein könnte und als ob diese einen Ort um festen Fuss zu fassen suchte, während man nach einem Platz für die Körper suchen muss, da ja diese in den Kräften der Seele ihren Standort haben müssen. Setzen sie aber, das Leben und die Seele sei nichts anderes als der Hauch, was bedeutet diese oft von ihnen gehörte Behauptung, zu der sie ihre Zuflucht nehmen, wenn sie ausser den Körpern eine andere Natur als die thätig schaffende Macht zu setzen gezwungen werden? Wenn nun nach ihrer Ansicht nicht jeder Hauch Seele ist, denn es giebt unzählige unbeseelte Hauche, sondern ein bestimmt qualificirter Hauch: so werden sie zugeben, dass dieses bestimmt qualificirte Etwas und diese Qualität entweder etwas von dem Seienden ist oder nichts davon. Und wenn nichts, dann giebt es allein Hauch und das „irgendwie qualificirt" ist ein blosser Name. Auf diese Weise werden sie zu der Folgerung getrieben werden, dass es nichts anderes giebt als die Materie; Seele, Gott und alles andere sind blosse Namen, jenes allein ist. Wenn aber jene Beschaffenheit zum Seienden gehört und etwas anderes ist als das Substrat und die Materie, in der Materie zwar, aber selbst immateriell dadurch dass es seinerseits nicht aus Materiellem zusammengesetzt ist: so dürfte es Begriff sein und nicht Körper und eine andere Natur. Ferner wird es aus Folgendem noch mehr erhellen, dass die Seele unmöglich irgend ein Körper sein kann. Denn entweder ist er warm oder kalt, hart oder weich, flüssig oder fest, schwarz oder weiss und soviele andere körperliche Qualitäten es in andern Dingen giebt. Und ist er nur warm, so wird er erwärmen; ist er nur kalt, so wird er kühlen; das Leichte wird, herzugebracht und gegenwärtig, leicht machen; das Schwere wird schwer, das Schwarze schwarz, das Weisse weiss machen. Denn es ist nicht die Eigenschaft des Feuers kalt, und nicht die Eigenschaft des Kalten warm zu machen. Aber die Seele wirkt einerseits in anderen Organismen bald dieses bald jenes, andererseits in einem und demselben Organismus Entgegengesetztes, indem sie das eine festheftet und das andere flüssig macht, das eine dick und das andere dünn, schwarzes weiss und leichtes schwer macht. Und gleichwohl musste sie nur eine Wirkung hervorbringen als nach der Beschaffenheit des Körpers wirkend; so aber bringt sie viele hervor.

5. Wie sind nun aber die Bewegungen verschiedene und

ıt eine, da doch die Bewegung eines jeden Körpers eine
Suchen sie es dadurch zu begründen, dass die einen
Wahl und Vorsatz, die andern auf Begriffen beruhen, so
las sehr richtig, aber nicht dem Körper kommt der Vor-
und die Begriffe zu, die doch verschieden sind, während
Körper einer ist und einfach und nur insofern an diesem
iffe Theil hat, als er ihm von dem, der ihn heiss oder
macht, verliehen ist. Und das Wachsen in der Zeit und
zu einem bestimmten Grade, woher sollte es dem Körper
men, dem zwar das Wachsen eignet, der aber selbst an
Erzeugung des Wachsthums keinen Antheil hat oder doch
insofern, als in der materiellen Masse eine Kraft hinzu-
mmen wird, die dem durch ihn geschehenden Wachsthum
ülfe kommt. Und wenn die Seele als ein Körper wüchse,
üsste sie auch an und für sich wachsen, durch Hinzu-
ng nämlich eines ähnlichen Körpers, wenn sie gleichen
itt halten wollte mit dem von ihr zum Wachsthum Ge-
hten. Nun wird das Hinzugefügte entweder Seele sein
ein unbeseelter Körper. Und wenn Seele, woher und
geht sie hinein und wie wird sie hinzugefügt? Wenn
das Hinzugefügte unbeseelt ist, wie wird dies beseelt
len und mit dem Früheren übereinstimmen und eins sein
dieselben Vorstellungen wie die erste erhalten und nicht
ıehr wie eine fremde Seele selbst in Unkenntniss sein über
Dinge, welche die andere weiss? Wie die übrige mate-
Masse bei uns wird ein Theil abfliessen, ein anderer
ukommen, kein Theil wird der nämliche bleiben. Wie
ehen uns da die Erinnerungen? Wie das Erkennen des
Eigenthümlichen, da dieses niemals ein und dieselbe Seele
ebrauch hat? In der That, wenn die Seele ein Körper
die Natur des Körpers aber darin besteht, dass ein jeder
l in mehrere gespalten wird und so nicht derselbe ist wie
Gesammtheit der Theile — wenn die Seele gerade eine
ıe Grösse ist, ein Ding, das nach der Verminderung keine
e mehr sein wird, so hat sie wie jeder andere Körper
h Verminderung das frühere Sein eingebüsst; ist sie hin-
n eine solche Grösse, die an Quantität vermindert doch
Qualität nach dieselbe bleibt, so wird sie als Körper und
se etwas anderes sein, durch die von der Quantität ver-
edene Qualität aber kann sie ihre Identität bewahren. Was
len also diejenigen sagen die behaupten, die Seele sei ein
er? Was zunächst einen jeden Theil der Seele in dem-
en Körper angeht, ist ein jeder in dem Maasse Seele wie

auch die ganze? Ebenso wieder der Theil des Theils Grösse hat also ihrem Wesen nichts hinzugebracht u musste doch geschehen, wenn sie etwas Quantitatives ist. auch ganz ist sie in vielerlei Gestalten, was eben an Körper nicht statthaben kann, dass er nämlich an m Orten ganz und der Theil dasselbe wie das Ganze se haupten sie aber, ein jeder der Theile sei nicht Seele, s nach ihnen die Seele aus Unbeseeltem bestehen. Wenn die Grösse jeder Seele nach beiden Seiten hin begre sei es nach der Verminderung oder Vergrösserung hin, : er nicht Seele sein. Wenn nun aus einem Coitus und Samen zwei Geschöpfe oder auch wie bei den andern le Wesen sehr viele entstehen, indem der Same sich a Oerter zertheilt, wo dann ein jeder ganz ist: wie beleh Thatsache nicht diejenigen, die sich belehren lassen dass, wo der Theil dasselbe ist wie das Ganze, dies in Wesen die Natur des Quantitativen überschritten hat un etwas Quantitätsloses mit Nothwendigkeit sein muss? S lich dürfte dasselbe bleiben nach Entziehung des Quanti da es sich ja nicht um Quantität und Masse kümmer Wesen ist eben etwas anderes. Quantitätslos also si Seelen und die [in dem Samen enthaltenen] Begriffe.

6. Dass aber, falls die Seele ein Körper ist, we Wahrnehmen noch das Denken noch das Wissen, we gend noch Schönheit vorhanden sein wird, ist aus Fol klar. Wenn etwas ein anderes wahrnehmen soll, so r selbst ein Einheitliches sein und durch ein Identisc Ganze ergreifen, auch wenn durch viele sinnliche We die hineingehenden Bilder viele sind oder viele Qualit Bereich des Einen, ja selbst wenn durch das Eine e gestaltiges erscheint, z. B. das Gesicht; denn nicht nim die Nase, ein anderes die Augen wahr, sondern ein und alles zusammen. Und wenn das eine durch das Gesic andere durch das Gehör eingeht, so muss es ein Einh geben, in welches beides eingeht. Oder wie könnte man dass diese Wahrnehmungen verschieden sind, wenn die stände der sinnlichen Wahrnehmung nicht zugleich in dasselbe Eine eingehen? Demnach muss dies dem C vergleichbar sein, die sinnlichen Wahrnehmungen aber von allen Seiten her wie die Linien aus der Periphe Kreises zu diesem hin tendiren und derartig muss das nehmende sein, ein wahrhaftes Eins. Träte dieses ausei und ergriffen die sinnlichen Wahrnehmungen etwa v

Endpunkte einer Linie die Gegenstände, so werden sie entweder in ein und dasselbe wieder zusammenlaufen, z. B. in die Mitte, oder der eine Punkt wird die Wahrnehmung dieses, der andere die Wahrnehmung jenes von beiden haben; das wäre so als wenn ich das eine, du das andere wahrnähmest. Und falls der Gegenstand der Wahrnehmung einer ist, z. B. das Gesicht, so wird er entweder in eins zusammengezogen — wie auch der Augenschein lehrt; denn er wird auch in den Pupillen zusammengezogen, wie könnte sonst das Grösste durch sie gesehen werden? Folglich lassen sich die in das beherrschende Princip der Seele kommenden Dinge noch vielmehr als untheilbare Anschauungen betrachten — und dies wird untheilbar sein; oder wenn dies eine Grösse ist, so wird [das Wahrnehmende] mit zertheilt werden, so dass ein Theil den andern und niemand von uns den ganzen Gegenstand wahrnehmen kann. Aber eins ist das Ganze, wie sollte es auch getheilt werden? Denn sonst wird sich nicht das Gleiche zum Gleichen fügen, denn der principale Theil ist dem gesammten sinnlich Wahrnehmbaren nicht gleich und entsprechend. In wie grosse Theile nun soll getheilt werden? Nun es wird in soviele Theile zerlegt werden, als in Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der eindringende Gegenstand an Zahl hat. Und jeder jener Theile der Seele wird also auch mit seinen Theilen wahrnehmen? Oder werden die Theile der Theile ohne Wahrnehmung sein? Das ist doch unmöglich. Wenn aber jeder beliebige Theil jeden wahrnehmen wird, so wird sich, da die Grösse ihrer Natur nach ins unendliche theilbar ist, ergeben, dass hinsichtlich des Gegenstandes der Wahrnehmung auch unendlich viele Wahrnehmungen in einem jeden entstehen, z. B. in dem uns beherrschenden Princip unendlich viele Bilder desselben Gegenstandes. Wäre ferner das Wahrnehmende ein Körper, so könnte doch das Wahrnehmen auf keine andere Weise zu Stande kommen als etwa Abdrücke von Siegelringen in Wachs, mögen sich nun die Bilder der Wahrnehmung in Blut oder in Luft abdrücken. Und sind sie wie Abdrücke in flüssigen Körpern, was ja auch anzunehmen, so würden sie wie in Wasser geprägt zerrinnen, und es wird kein Gedächtniss geben; bleiben aber die Eindrücke, so wird es entweder nicht möglich sein andere abzuprägen, so lange jene haften — es wird also keine andern Wahrnehmungen geben — oder wenn andere entstehen, so werden jene früheren schwinden — es wird also keine Erinnerung geben. Giebt es aber das Erinnern und ist es möglich, immer neue Wahrnehmungen

unbehindert von den früheren zu machen, so kann (
unmöglich ein Körper sein.

7. Zu eben dieser Einsicht dürfte man auch di
Empfindung des Schmerzes gelangen. Wenn es voı
Menschen heisst, er habe Schmerzen am Finger, so
Schmerz natürlich am Finger, aber die Empfindı
Schmerzes, das wird man doch zugeben, entsteht off
dem beherrschenden Princip. Indem also wirklich der
Theil ein anderer ist [als das h. Princip], empfindet c
herrschende Princip und die ganze Seele leidet d
Schmerz. Wie geht dies zu? Auf dem Wege gegeı
Mittheilung, werden sie sagen, indem zuerst der seelisch
um den Finger herum den Eindruck erfährt und di
dem nächstfolgenden mittheilt u. s. f. bis er zum beheı
den Princip gelangt. Nothwendig muss also, wenn d
leidende Theil empfand, die Empfindung des zweiten ein
sein, falls die Empfindung auf dem Wege gegenseiti
theilung geschieht, ebenso die des dritten wieder eine
und so muss die einer schmerzhaften Stelle entstaı
Empfindung zu vielen, ja unzähligen Empfindungen
und alle diese muss hernach der beherrschende Theil
seiner eigenen noch empfinden. In Wahrheit aber
sich jede jener Empfindungen garnicht auf die schm
Stelle am Finger beziehen, sondern die des dem Fin
nächstliegenden Theils müsste empfinden, dass die Haı
schmerzt, die dritte, dass ein anderer weiter nach oben
der Theil schmerzt, und so müsste es viele Schmerz
dungen geben, und der beherrschende Theil nicht den S
am Finger, sondern den an ihm selbst empfinden ı
diesem allein ein Bewusstsein haben, die andern aber g
beachtet lassen, wobei er garnicht wüsste, dass der
schmerzt. Wenn demnach auf dem Wege gegenseitig
theilung eine so bezogene Empfindung nicht zu Stand
men und an einem Körper, der eine Masse ist, nicht d
Theil ein Bewusstsein von dem Leiden des andern hab
— denn in jeder Grösse giebt es ja verschiedene Th
so muss man das Empfindende [Wahrnehmende] als ein
bestimmen, das überall mit sich selbst identisch ist.
Forderung aber zu genügen kommt einem andern unt
Seienden zu als dem Körper.

8. Dass aber, falls die Seele ein Körper irgend
Art ist, auch kein Denken möglich ist, lässt sich aus
den Betrachtungen zeigen. Denn wenn das Wahrnel

darin besteht, dass die Seele mit Zuhülfenahme des Körpers die Gegenstände der Wahrnehmung percipirt, so dürfte nicht auch das Denken das Erfassen vermittelst des Körpers sein; sonst wird es ja mit dem Wahrnehmen identisch sein. Besteht nun das Denken im Percipiren ohne körperliche Vermittelung, so muss doch viel eher das, was denken soll, nicht Körper sein. Geht doch die Wahrnehmung auf Gegenstände der Wahrnehmung, das Denken auf Gegenstände des Denkens. Wollen sie das nicht gelten lassen, so wird es doch wenigstens ein Denken gewisser Denkinhalte und ein Percipiren nicht quantitativer Dinge geben. Wie soll nun etwas als Grösse das, was nicht Grösse ist, denken? und wie durch das Theilbare das Nicht-theilbare? Vielleicht mit irgendeinem untheilbaren Theile seiner selbst. Wenn dies, so wird das, was denken soll, nicht Körper sein; denn es ist eben nicht das Ganze zur [denkenden] Aneignung nöthig, es genügt ja schon irgendein Theil. Geben sie nun zu, dass die ursprünglichsten [abstractesten] Gedanken, wie es die Wahrheit ist, sich auf die vom Körper ganz reinen Gegenstände beziehen, so muss nothwendig auch das Denkende, indem es rein ist oder doch wird, sie erkennen. Behaupten sie aber, die Gedanken gehen auf die Formen in der Materie, so entstehen sie doch immer nur durch Abstraction von den Körpern, und diese Abstraction vollzieht eben die Vernunft. Denn es ist doch wirklich keine Beimischung von Fleisch oder überhaupt von Materie in der Abstraction eines Kreises, eines Dreiecks, einer Linie, eines Punktes. Es muss also auch die Seele sich selbst bei einer solchen Operation vom Körper abstrahiren, darf demnach auch selbst nicht Körper sein. Nicht quantitativ ist ferner, glaube ich, auch das Schöne und das Gerechte, folglich auch das Denken dieser. Folglich wird die Seele diese, wenn sie herantreten, mit dem untheilbaren Principe in ihr aufnehmen, und jene werden in ihr wie in einem Untheilbaren ruhen. Wie stände es ferner, wenn die Seele Körper wäre, mit den Tugenden derselben, mit der Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und den andern? Hauch oder Blut wäre dann wohl die Besonnenheit oder die Gerechtigkeit oder die Tapferkeit; es müsste also etwa die Tapferkeit in der Widerstandsfähigkeit des Hauches und die Besonnenheit in der rechten Mischung, die Schönheit in einer gewissen Wohlgestalt der Umrisse bestehen, wonach wir beim Anblick blühender und schöner Leute die körperliche Gestalt bezeichnen. Widerstandsfähigkeit und Schönheit in Umrissen könnte man nun zwar einem Hauche

zugestehen; was hat aber ein Hauch mit Besonnenheit zu schaffen? Im Gegentheil, ihm kommt es doch gewiss auf ein Wohlbefinden in seinen Umhüllungen und Berührungen an, wobei er sich wärmen oder nach gelinder Kühlung verlangen oder weichen, zarten und glatten Gegenständen sich nähern wird. Was kümmert ihn aber wohl ein Vertheilen nach Recht und Verdienst? Ergreift ferner die Seele die Anschauungen der Tugend und die andern nur dem Denken zugänglichen Objecte als ewige oder wird die Tugend jemandem zu Theil und nützt und geht wieder zu Grunde? Aber wer ist dann ihr Urheber und welches ihr Ursprung? So wäre nämlich jener wieder bleibend. Sie muss also zu dem Ewigen und Bleibenden gehören, wie z. B. auch die Abstractionen in der Geometrie. Wenn aber zu dem Ewigen und Bleibenden, so gehört sie nicht zu den Körpern. Es muss also auch das, dem sie innewohnen sollen, solcher Natur, also nicht Körper sein. Denn die körperliche Natur bleibt nicht, sondern ist ganz und gar im Fluss.

9. Wenn sie aber im Hinblick auf die Wirkungen der Körper, wie Wärme und Kälte, Stoss und Druck, hier die Seele einreihen, indem sie sie an den Platz der wirkenden Ursache stellen, so wissen sie zuerst nicht, dass auch die Körper selbst mit den ihnen innewohnenden unkörperlichen Kräften diese Wirkungen ausüben, sodann, dass wir diese Kräfte garnicht der Seele zusprechen; vielmehr ist es das Denken, das Wahrnehmen, Berechnen, Begehren, das überlegende und überall zweckdienliche Handeln, was eine andere Wesenheit erfordert. Indem sie also die Kräfte der unkörperlichen Wesen auf die Körper übertragen, lassen sie für jene garkeine Kräfte mehr übrig. Dass aber auch die Körper durch unkörperliche Kräfte wirken was sie wirken, ist aus Folgendem klar. Sie werden ja zugestehen, dass Qualität und Quantität verschieden sind und dass jeder Körper quantitativ ist [und auch dass nicht jeder Körper qualitativ ist, wie eben die Materie. Geben sie dies zu, dann werden sie auch zugeben, dass die Qualität, die etwas anderes ist als das Quantitative, etwas anderes sei als Körper. Denn wie wird sie, da sie nicht quantitativ ist, Körper sein, wenn anders jeder Körper quantitativ ist. Dazu kommt was auch oben irgendwo gesagt wurde: wenn jeder Körper in Folge einer Theilung und jede Masse das zu sein aufhört was sie war, trotz der Zerstückelung des Körpers aber an jedem Theile die nämliche Qualität vollständig bleibt wie z. B. die Süssigkeit des Honigs um nichts weniger Süssig-

keit ist in jedem Theil, so dürfte die Süssigkeit nicht Körper sein. Ebenso verhält es sich mit den andern Qualitäten. Wären ferner die Kräfte Körper, so müssten nothwendig die starken unter ihnen grosse Massen, und die welche nur eine geringe Wirkung ausüben können, kleine Massen sein. Giebt es aber einerseits grosse Massen mit geringen Kräften und haben andererseits die geringsten Massen sehr grosse Kräfte, so muss die Wirksamkeit einer andern Ursache als der Grösse zugeschrieben werden, also dem Grösselosen. Der Umstand ferner, dass die Materie, sofern sie Körper ist, wie man zugiebt, mit sich identisch bleibt, aber verschiedene Wirkungen ausübt je nach den Qualitäten, die sie annimmt: wie sollte der es nicht klar machen, dass das Hinzutretende [die hinzutretenden Qualitäten] Begriffe an sich und unkörperlich sind? — Auch sollen sie nicht einwenden, dass die lebenden Wesen nach Entziehung des Hauches oder des Blutes sterben. Denn man kann ohne diese sowenig wie ohne viele andere Dinge leben, von denen keins die Seele sein dürfte. Sodann durchdringt ja weder Hauch noch Blut alle Körpertheile, wohl aber Seele.

10. Durchdränge ferner die Seele als Körper den ganzen Körper, so wäre sie wohl in derselben Weise gemischt wie bei den übrigen Körpern die Mischung statthat. Lässt aber die Mischung der Körper keinen der gemischten Bestandtheile der Wirklichkeit nach vorhanden bleiben, so dürfte thatsächlich auch die Seele den Körpern nicht mehr innewohnen, sondern nur der Möglichkeit nach, nachdem sie das Seelesein verloren hätte, wie z. B. wenn Süsses und Bitteres gemischt wird, das Süsse nicht mehr vorhanden ist. Danach haben wir also keine Seele. Es sei ferner etwas als Körper mit einem Körper in der Weise gemischt, dass es als ganzes das Ganze durchdringt, so dass überall wo das eine ist auch das andere ist, indem beide eine gleiche Masse und das Ganze einnehmen, ohne dass durch den Hinzutritt des einen zum andern eine Vermehrung entstanden ist: so wird eine solche Mischung nichts übrig lassen was sie nicht theilte. Denn die Mischung darf nicht grosse Theile abwechselnd neben einander erhalten — denn so wird, wie man sagt, nur ein Aggregat zu Stande kommen — sondern das Hinzugebrachte muss das Ganze durch und durch bis zu immer kleineren Theilen durchdrungen haben, worin schon die Unmöglichkeit liegt, dass das Kleinere dem Grösseren gleich wird. Doch davon abgesehen, es hat es ganz durchdrungen und schneidet es an jedem Punkte. Es muss sich demnach, wenn dies für jeden beliebigen Punkt

gelten und nicht ein Körper dazwischen sein soll, der nicht getheilt ist, die Theilung des Körpers Punkt für Punkt vollzogen haben; und das ist unmöglich. Da die Theilung ins unendliche fortgeht — denn jeder beliebige Körper ist zerlegbar — so werden die unendlich vielen Theile nicht bloss der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach vorhanden sein. Unmöglich kann demnach der Körper in seiner Ganzheit einen andern in seiner Ganzheit durchdringen; die Seele dagegen durchdringt etwas in seiner Ganzheit, also ist sie unkörperlich.

11. Spricht man aber von einer früheren Natur, die durch ihren Eintritt in das Kalte und die hier gewonnene Steigerung zur Seele werde, indem sie im Kalten feiner werde — eine an sich absurde Behauptung, denn viele lebende Wesen entstehen im Warmen und haben keineswegs eine abgekühlte Seele; aber davon abgesehen, man behauptet also: es giebt eine frühere Natur als die Seele, die dann auf Anlass äusserer Zufälligkeiten entsteht. Folgerecht also machen sie das Schlechtere zum Ersten und stellen vor dieses wieder ein anderes Geringeres, was sie Zustand nennen, und der Geist ist das letzte, da er offenbar von der Seele her seinen Ursprung hat; oder wenn der Geist vor allem war, so mussten sie ihm zunächst die Seele stellen, dann die Natur, und immer ist das Spätere das Schlechtere, entsprechend dem Wege wie es von Natur entsteht. Ist nun für sie auch Gott nach Analogie des Geistes wieder später und erzeugt und hat er sein Denken nur als etwas Hinzugebrachtes, so ergäbe es sich leicht, dass es auch weder Seele noch Geist noch Gott giebt, da das potentiell Seiende, ohne dass zuvor das actuell Seiende wäre, kaum entstehen und zur Wirklichkeit gelangen möchte. Denn was wird das dazu Ueberführende sein, wenn es ausser ihm kein anderes Früheres giebt? Soll es sich selbst aber zur Verwirklichung führen — eine unverständige Annahme — so wird es doch wenigstens im Hinblick auf etwas Anderes führen, und dies wird nicht der Möglichkeit nach, sondern der Wirklichkeit nach sein. Freilich, wenn dem potentiell Seienden das Verharren in steter Identität mit sich selbst zukommen soll, so wird es an und durch sich selbst zur Wirklichkeit gelangen und dies Wirkliche wird besser sein als das Potentielle, da es das erstrebte Ziel jenes ist. Früher also ist das Bessere und mit einer andern als körperlichen Natur Begabte und stets actuell Seiende, früher also ist Geist und Seele als die Natur. Nicht so also ist die Seele wie ein Hauch und überhaupt nicht

wie ein Körper. Indessen dass die Seele wenigstens nicht als Körper bezeichnet werden darf, ist gesagt und dafür haben andere andere Gründe, es genügen aber auch diese.

12. Da sie aber anderer Natur ist, so müssen wir untersuchen, welches diese ist. Ist sie nun etwa zwar verschieden vom Körper, aber doch etwas am Körper Haftendes, z. B. Harmonie? Die Anhänger des Pythagoras nämlich behaupteten dies, indem sie glaubten, es sei eben dies in einem andern Sinne etwas der Art wie die Harmonie in den Saiten. Wie nämlich hier nach Spannung der Saiten etwas wie eine Affection über sie komme, die Harmonie heisst, in derselben Weise bewirke auch die ganz bestimmte Mischung unsers durch Mischung ungleichartiger Theile entstehenden Körpers Leben sowohl wie Seele, die eben die bei der Mischung hervorgehende Affection [Zustand] sei. Die Unzulässigkeit dieser Meinung hat man aber schon durch vielfache Gründe dargethan. Man hat nämlich angeführt, dass die Seele das Frühere, die Harmonie hingegen das Spätere sei: dass jene den Körper beherrscht, ihm gebietet und vielfach mit ihm im Kampfe liegt, die Harmonie jedoch dies wohl nicht thäte; dass jene eine Substanz, die Harmonie aber nicht Substanz sei; dass die rechte und zweckmässige Mischung der Körper, aus denen wir bestehen, doch wohl die Gesundheit sei und dass für jeden einzelnen anders gemischten Theil eine andere Seele bestehe, deren es dann viele geben würde; dass endlich, was das wichtigste ist, vor dieser es nothwendig eine andere Seele geben müsse, welche diese Harmonie herstelle, wie es bei den Instrumenten den Musiker geben muss, der in die Saiten die Harmonie erst hineinbringt, indem er bei sich einen Begriff hat, dem gemäss er die Saiten stimmt. Denn es werden sich weder dort die Saiten von selbst, noch hier die Körper sich selbst zur Harmonie bringen können. Ueberhaupt lässt sich sagen, dass auch diese aus unbeseelten Dingen beseelte machen und aus ungeordneten auf dem Wege des Zufalls geordnete, und dass nach ihnen die Ordnung nicht aus der Seele, sondern diese selbst aus der von ungefähr entstandenen Ordnung ihren Bestand gewonnen hat. Dies kann aber weder in den Einzeldingen noch in der Gesammtheit geschehen. Es ist also die Seele nicht Harmonie.

13. In welchem Sinne aber der Begriff der Entelechie auf die Seele angewandt wird, darüber kann man etwa folgende Betrachtung anstellen. Man behauptet, die Seele verhalte sich in dem zusammengesetzten Wesen zu dem beseelten Körper wie die Form zur Materie, sei aber nicht die Form eines jeden

Körpers insofern er Körper ist, sondern die eines natüı organischen, welcher der Möglichkeit nach Leben hat. nun, gemäss der Art und Weise wie sie mit ihm zusaı gebracht wird, ihm ähnlich geworden [assimilirt], sow Form der Bildsäule im Verhältniss zum Erz, dann mu der Zerlegung des Körpers auch die Seele getheilt und bei der Abtrennung irgend eines Theiles in dem trennten Theile ein Seelentheil enthalten sein, dann ka im Schlafe stattfindende Zurückweichen [der Seele] nicl treten, insofern doch die Entelechie mit dem, dessen Ent sie ist, untrennbar verknüpft sein muss, ja es kann in heit überhanpt kein Schlaf eintreten; ferner kann es, die Seele Entelechie ist, einen Widerstreit der Vernunft die Begierden nicht geben, vielmehr wird das Ganze in Gesammtheit ein und dieselbe Wirkung erfahren hab dass es mit sich nicht im Widerspruch steht. Blosse wahrnehmungen könnten auf diese Weise vielleicht ent unmöglich aber die Gedanken. Deshalb führen sie auch als eine andere Seele die Vernunft ein, die sie als unsı hinstellen. Die denkende Seele muss also in einem Sinne als in diesem Entelechie sein, wenn dieser Na Anwendung kommen soll. Auch die wahrnehmende Seel falls auch diese schon die Eindrücke abwesender W mungsgegenstände festhält, sie eben deshalb nicht mi des Körpers festhalten, widrigenfalls sie wie Gestalt Bilder in ihr haften werden. Doch es wäre unmöglich Eindrücke aufzunehmen, wenn sie so in ihr haften; ist sie nicht wie eine untrennbare Entelechie. Weit selbst nicht einmal der begehrende Theil eine untr Entelechie sein, insofern er nicht bloss nach Speise und sondern auch nach andern Dingen begehrt, die mit dem nichts zu schaffen haben. Es bliebe noch der vegetati übrig, der scheinbar wirklich einen Zweifel erregen ob er nicht in diesem Sinne eine untrennbare Entelec Aber offenbar verhält es sich auch mit diesem nicht so. einerseits hat das Princip jeder Pflanze seinen Sitz Wurzel, und wenn andererseits sich das Wachsthum sammten] andern Körpers bei vielen Pflanzen in der und den untern Theilen erzeugt, so hat offenbar di die andern Theile verlassen und sich in einen einzi sammengezogen; sie war also nicht in dem gesammten wie eine untrennbare Entelechie. Hinwiederum steck auch vor dem Wachsthum der Pflanze in der kleinen

Wenn sie also sowohl aus einer grössern Pflanze in eine kleine und von einer kleinen auf die ganze übergeht: was hindert, dass sie sich auch gänzlich abtrennt? Wie könnte auch eine untheilbare Entelechie an einem theilbaren Körper ihrerseits theilbar werden? Ebendieselbe geht ferner aus einem lebenden Wesen in ein anderes über: wie wäre denn wohl die des früheren zu der des nächstfolgenden geworden, wenn sie die Entelechie eines einzigen war? Man erkennt dies deutlich an den lebenden Wesen, die sich in andere verwandeln. Sie hat also ihr Sein nicht dadurch, dass sie die Form irgend eines Dinges ist, sondern sie ist eine Wesenheit, die ihr Sein nicht von dem Innewohnen in einem Körper empfängt, sondern die ist, bevor sie noch mit diesem verknüpft wird; wie denn nicht der Körper eines lebenden Wesens die Seele erzeugen wird.

Welches ist nun ihr Wesen? Ist sie weder Körper noch Affection [Zustand] des Körpers, sondern vielmehr Thätigkeit und [schöpferische] Wirksamkeit, und hat vieles in ihr und aus ihr Bestand, so ist sie ein von den Körpern verschiedenes substantielles Wesen; und welcher Art als solches? Nun offenbar ein solches, welches nach unserer Meinung in Wahrheit erst eine Wesenheit ist. Denn das andere könnte man ein Werden aber nicht eine Wesenheit nennen, alles Körperliche nämlich, das entsteht und vergeht, aber in Wahrheit niemals ist, und sich durch Theilnahme am Seienden nur soweit erhält, als es eben an ihm Theil nimmt.

14. Die andere Natur aber, welche von sich selbst das Sein hat, umfasst das gesammte wahrhaft Seiende, das weder entsteht noch vergeht; andernfalls werden alle andern Dinge dahinschwinden und könnten auch später nicht wieder werden nach dem Untergang dessen, was ihnen Erhaltung gewährt, sowohl den Einzeldingen als diesem gesammten All, das durch die Seele erhalten wird und zu einem Kosmos geworden ist. Denn als Princip der Bewegung spendet diese an die andern Dinge die Bewegung, indem sie selbst sich aus sich selbst bewegt, und verleiht dem beseelten Körper das Leben, das sie selbst von sich selbst hat und niemals verliert, eben weil sie es von sich selbst hat. Denn es haben wirklich nicht alle Dinge ein von aussen herzugebrachtes Leben, sonst wird sich ein Regress ins unendliche ergeben; sondern es muss irgendeine anfängliche lebende Natur geben, welche nothwendig unzerstörbar und unsterblich sein muss, eben weil sie das Princip des Lebens auch für die andern Dinge ist. Hier wahrlich

muss man auch allem Göttlichen und Seligen seinen Platz anweisen, als ein von sich selbst Lebendes und von sich selbst Seiendes, ein uranfänglich Seiendes und uranfänglich Lebendes, dessen Sein und Wesen keinem Wandel unterworfen ist, das weder entsteht noch vergeht. Denn woher sollte es auch entstehen oder in was sollte es vergehen? Und wenn es in Wahrheit die Benennung des Seienden verdienen soll, so wird es nicht bald sein, bald nicht sein dürfen; wie auch das Weisse, die Farbe an sich, nicht bald weiss, bald nicht weiss ist. Wäre das Weisse aber auch ein Seiendes, so wäre es immer, ganz abgesehen von dem Weisssein. Aber es hat nur das Weisse. Was aber das Seiende in sich hat, das wird von sich selbst und ursprünglich seiend immer sein. Dieses ursprünglich und immer Seiende nun darf nicht todt sein, wie ein Stein oder ein Stück Holz, sondern muss lebendig sein und ein reines Leben haben, solange es bei sich selbst bleibt; was aber von ihm mit Schlechterem sich mischt, muss hinsichtlich des Höchsten und Besten allerdings ein Hinderniss sein, kann aber dennoch keineswegs seine eigene Natur einbüssen, sondern muss den ursprünglichen Zustand wiedergewinnen, sobald es sich auf das ihm eigene Gebiet wieder zurückgezogen hat.

15. Dass aber die Seele der göttlicheren und ewigen Natur verwandt ist, erhellt aus dem von uns geführten Nachweis, dass sie nicht Körper ist. Sie hat wirklich weder Gestalt noch Farbe noch ist sie tastbar. Doch lässt sich ausserdem der Beweis noch mit andern Gründen führen. Da wir ja einig darüber sind, dass alles Göttliche und wahrhaft Seiende ein gutes und vernünftiges Leben geniesst, so bleibt uns demnächst von unserer Seele ausgehend die Untersuchung, welcher Art sie ihrer Natur nach ist. Wir wollen hierfür nicht eine Seele annehmen, die im Körper unvernünftige Begierden und Regungen sich zugezogen und andere Leidenschaften angenommen hat, sondern diejenige, welche dergleichen abgestreift hat und soweit möglich in keiner Gemeinschaft mehr mit dem Körper steht. Eine solche macht es denn auch klar, dass das Böse ein Zusatz zu der Seele ist und von aussen herrührt, während ihr in ihrer Reinheit das Höchste und Beste, Weisheit und jede andere Tugend, eignet. Ist nun die Seele solcher Art, sobald sie sich auf sich selbst zurückgezogen, wie sollte sie nicht jener Natur angehören, welche nach unserer Ueberzeugung die alles Göttlichen und Ewigen ist? Denn Weisheit und wahre Tugend, die selber göttlich sind, könnten einem niedrigen und sterblichen Wesen nicht zu Theil werden, sondern

ıothwendig muss ein so beschaffenes Wesen, eben weil ihm ;öttliches innewohnt, göttlich sein wegen der Verwandtschaft nd der Wesensgemeinschaft. Deshalb unterschiede sich auch, 'er von uns ein solcher wäre, nur wenig von den höheren ächten hinsichtlich der Seele an sich, indem er gerade nur ›weit unter ihnen stände, als sie in einem Körper ist. Des-ılb ferner würde niemand, wenn jeder Mensch ein solcher äre oder doch sehr viele mit solchen Seelen begabt wären, ı ungläubig sein, dass er nicht an die unbedingte Unsterb-:hkeit ihres Wesens, soweit es in der Seele besteht, glaubte. › aber, da man sieht wie bei den meisten die Seele so viel-ch befleckt ist, betrachtet man sie weder als ein göttliches ›ch als ein unsterbliches Wesen. Man muss aber, wenn man e Natur eines Dinges untersucht, dasselbe jedesmal in seiner einheit betrachten, da ja das Hinzugesetzte immer ein Hin-:rniss wird für die Erkenntniss dessen, dem es hinzugesetzt t. Betrachte also abstrahirend, oder vielmehr der Abstra-rende betrachte sich selbst an und für sich, und er wird ı seine Unsterblichkeit glauben, wenn er sich selbst als in :r intelligiblen und reinen Welt weilend erschaut. Denn er ird einen Geist erblicken, der nichts Sinnliches und keins ›n diesen sterblichen Dingen sieht, sondern mit einem ewigen ermögen das Ewige denkend erfasst, nämlich alles in der telligiblen Welt und die Welt selbst in ihrem intelligiblen ıd lichten Sein, wie sie strahlt in der vom Guten ausgehen-:n Wahrheit, welches über alles Intelligible das strahlende cht der Wahrheit verbreitet. So wird es ihm oft scheinen ; sei dies wahrlich ein schönes Wort:

Lebt wohl, ich bin für euch ein unsterblicher Gott,

:nn er sich zu dem Göttlichen erhoben und die Gleichheit t ihm unverwandt anstrebt. Wenn aber die Reinigung uns r Erkenntniss des Höchsten gelangen lässt, so ist es offenbar, ss auch die Erkenntnisse in uns liegen, die ja auch allein Wahrheit Erkenntnisse sind. Denn nicht, indem sie irgend-e nach aussen hin dringt, erschaut die Seele Weisheit und :rechtigkeit, sondern bei sich selbst in der denkenden Er-.sung ihrer selbst, indem sie gleichsam in ihr selbst er-:htete göttliche Bilder des Früheren schaut, welche von der it mit Rost bedeckt sind und welche sie nun in ihrer Rein-it herstellt — wie wenn es ein beseeltes Stück Gold gäbe, s später alles Erdige von sich abstiesse und das nun, während zuvor über sich selbst in Unkenntniss war, weil es kein ›ld sah, voll Verwunderung sich selbst anschaute in seiner

Isolirung und inne würde, dass es garkeiner geliehenen Schönheit bedürfe, weil es am herrlichsten an und für sich sei, wenn man es allein für sich bleiben liesse.

16. Welcher vernünftige Mensch könnte über die Unsterblichkeit eines so beschaffenen Wesens noch in Zweifel sein? eines Dinges, dem aus sich selbst ein unzerstörbares Leben innewohnt. Denn wie sollte es, da es ja nicht ein bloss hinzuerworbenes ist, noch auch so sich verhält wie dem Feuer die Wärme innewohnt. Ich meine indessen nicht, dass die Wärme dem Feuer nur accidentiell zukomme, wohl aber, wenn auch nicht dem Feuer, so doch dem dem Feuer zu Grunde liegenden Stoff. Denn mit diesem schwindet ja auch das Feuer dahin. Die Seele aber besitzt das Leben nicht in der Weise, dass sie zunächst als Materie zu Grunde läge und dann das Leben zu derselben hinzuträte und so die Seele herstellte. Denn entweder ist das Leben Substanz und die so beschaffene ist dann eine durch sich selbst lebende Substanz d. h. gerade das was wir suchen, und dessen Unsterblichkeit werden sie zugeben, oder sie werden auch dieses wieder als ein Zusammengesetztes auflösen, bis sie auf ein Unsterbliches durch sich selbst Bewegtes kommen, welches dann nicht mehr von dem Loose des Todes betroffen werden darf — oder sie bezeichnen das Leben als eine der Materie accidentiell zukommende Affection und werden dann genöthigt sein eben jenes, von welchem aus immer diese Affection in die Materie gekommen ist, als unsterblich anzuerkennen, da es das Gegentheil dessen von sich ausschliesst, was es mittheilt. Aber freilich, es giebt nur eine der Wirklichkeit nach lebende Natur.

17. Wollen sie ferner jede Seele als vergänglich betrachten, so hätte längst alles zu Grunde gehen müssen; soll aber nur die eine, die andere nicht vergänglich sein, z. B. die des Alls unsterblich sein, die unsrige aber nicht, so müssen sie den Grund dafür angeben. Denn Anfang der Bewegung ist jede von beiden, und jede von beiden lebt durch sich selbst und ergreift im Denken mit derselben Fähigkeit dieselben Gegenstände, indem sie die himmlischen und überhimmlischen Dinge und alles wesenhaft Seiende erforscht und bis zu dem höchsten Princip vordringt. Sodann beweist doch das durch sie selbst aus den ihr innewohnenden Anschauungen gewonnene Begreifen eines jeden Dinges an sich, das sich auf dem Wege der Wiedererinnerung vollzieht, ihr Dasein vor dem Körper und dass sie, die im Besitze ewiger Erkenntnisse ist, auch selbst ewig sei. Jedes Auflösbare ferner ist durch Zusammensetzung ent-

standen und löst sich auf demselben Wege wieder auf, auf dem es entstanden ist. Die Seele dagegen ist eine einheitliche und einfache, der Wirklichkeit nach im Leben verharrende Natur; auf diese Weise also wird sie nicht vergehen. Allein sie könnte vielleicht getheilt werden und durch Zerstückelung zu Grunde gehen. Indessen ist die Seele keine Masse und nichts Quantitatives, wie gezeigt worden. Aber auf dem Wege der Veränderung wird sie zu Grunde gehen. Jedoch die zerstörende Veränderung raubt nur die Form, lässt aber die Materie bestehen, und das ist eine Affection eines Zusammengesetzten. Kann sie also nach keiner dieser Beziehungen zu Grunde gerichtet werden, so muss sie unvergänglich sein.

18. Wie geht nun, wenn das Intelligible gesondert ist, diese Seele in einen Körper ein? Zwar insofern sie ausschliesslich reine Vernunft ist, bleibt diese, welche im Intelligiblen ein rein vernünftiges Leben führt, stets dort — denn in ihr wohnt kein Streben und kein Begehren; was aber zunächst unter der Vernunft steht und Begierde angenommen hat, das entfernt sich gewissermassen schon mehr und mehr durch den Hinzutritt der Begierde, und in dem Verlangen nach einer den in der Vernunft erschauten Vorbildern entsprechenden ordnenden Thätigkeit, gleichsam befruchtet von seinem Schauen und mit Geburtswehen ringend, trachtet sie zu schaffen und wirkt so schöpferisch. Und in diesem Streben über das Gebiet des Sinnlichen ausgebreitet, bleibt sie mit der Gesammtseele des Alls über dem beherrschten Gebiete erhaben und ausser demselben und wirkt so mit bei der Regierung des Alls; in dem Verlangen aber, einen Theil zu beherrschen, isolirt sie sich und tritt in jenen ein, in dem sie sich befindet, ohne jedoch völlig und ganz dem Körper eigen zu werden, sondern so, dass sie sich in gewisser Beziehung noch ausserhalb des Körpers hält. Deshalb ist auch ihre Vernunft keineswegs leidend. Sie selbst aber ist bald im Körper, bald ausserhalb desselben, indem sie ausgehend von dem Ersten zu dem Dritten vordringt, während die Vernunft der Wirklichkeit nach in der Identität mit sich Vernunft bleibt und durch die Seele alles mit Schönheit erfüllt und schmückt, ein Unsterbliches durch ein Unsterbliches, wenn anders sie [die Vernunft], ewig und mit sich selbst identisch, sein wird durch ununterbrochene Selbstverwirklichung.

19. Was aber die Seele der andern lebenden Wesen betrifft, so werden auch diejenigen, welche von ihnen gefallen und bis zu thierischen Leibern herabgesunken sind, nothwendig

unsterblich sein. Giebt es aber noch eine andere Art der Seele, so kann auch diese nirgendwo andersher als von der lebendigen Natur stammen, indem sie ebenfalls die Urheberin für die Thiere ist; ganz ebenso auch die in den Pflanzen wohnende Seele. Denn alle sind ausgegangen von demselben Princip, haben das Leben als Wesensbestimmung und sind auch ihrerseits unkörperlich, untheilbar, Wesenheiten [Substanzen]. Behaupten sie aber, dass die menschliche Seele ja dreitheilig sei und in Folge ihrer Zusammensetzung sich wieder auflösen werde, so behaupten auch wir, dass die reinen Seelen, sobald sie los und ledig werden, das bei der Geburt ihnen angefügte Gebilde ablegen, andere hingegen lange Zeit hiermit behaftet bleiben werden, dass freilich selbst der schlechtere Theil, wenn er abgelegt ist, nicht zu Grunde gehen wird, so lange das besteht von dem er seinen Ausgang genommen hat. Denn nichts aus dem Seienden Stammende wird zu Grunde gehen.

20. Was also denjenigen gegenüber, die einen Beweis verlangen, zu sagen war, ist gesagt worden. Und was denen gegenüber, die einer durch den Augenschein und die Erfahrung sich vollziehenden Ueberzeugung bedürfen, zu sagen ist, muss man der Geschichte, die ja in dieser Beziehung so reich an Beispielen ist, entnehmen; ferner den Orakeln der Götter, welche den Zorn beleidigter Seelen zu sühnen und den Todten Ehrengaben darzubringen befahlen, was ja voraussetzt, dass diese ein Gefühl davon haben, eine Voraussetzung, nach der alle Menschen gegen die Abgeschiedenen handeln. Viele Seelen überdies, die früher in den Menschen waren und nun des Leibes ledig geworden sind, hören nicht auf den Menschen Wohlthaten zu erweisen, solche nämlich, die sowohl durch Offenbarung von Orakelsprüchen als auch in anderer Beziehung weissagend Nutzen stiften und damit durch sich selbst zugleich in Bezug auf die andern Seelen den Beweis liefern, dass sie nicht zu Grunde gegangen sind.

ACHTES BUCH.

Ueber das Herabsteigen der Seele in den Körper.

1. Oft wenn ich aus dem Schlummer des Leibes zu mir selbst erwache und aus der Aussenwelt heraustretend bei mir

selber Einkehr halte, schaue ich eine wundersame Schönheit: ich glaube dann am festesten an meine Zugehörigkeit zu einer bessern und höhern Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden, ich bin dadurch, dass ich in sie hineinversetzt worden, zu jener Lebensnergie gelangt und habe mich über alles andere Intelligible mporgeschwungen; steige ich dann nach diesem Verweilen ı der Gottheit zur Verstandesthätigkeit aus der Vernunftanchauung herab, so frage ich mich, wie es zuging, dass ich tzt herabsteige und dass überhaupt einmal meine Seele in en Körper eingetreten ist, obwohl sie doch das war als was sie ch trotz ihres Aufenthaltes im Körper, an und für sich beachtet, offenbarte. — Wenn nämlich Heraklit, der uns zu dieser ntersuchung veranlasst, die Nothwendigkeit eines Wechsels er Gegensätze behauptet und von einem aufwärts und abwärts ihrenden Wege spricht, indem er sagt: „im Wechsel liegt ine Erholung“ und „Ermüdung bringts, in derselben Anrengung und derselben Botmässigkeit zu verharren“: so hat r ein Räthsel aufgegeben und sich nicht um einen für uns eutlichen begrifflichen Ausdruck bemüht, so dass man bei ihm ngefähr dieselbe Untersuchung anstellen muss, durch die er ie Lösung fand. Und wenn Empedokles behauptet, es sei esetz für die sündigen Seelen hierher herabzusinken und er elbst sei abtrünnig von Gott geworden und hierher gekommen, ım dem wüthenden Streite anheimzufallen: so hat er nur oviel enthüllt als bereits Pythagoras, meine ich, und seine nhänger in ihren orakelhaften Ausdrücken über dies und ieles andere ausgesprochen haben. Jener konnte auch wegen ler poetischen Redeform nicht deutlich sein. So bleibt uns ler göttliche Plato übrig, der viele herrliche Aussprüche über lie Seele im allgemeinen gethan wie über ihr Herabsteigen ielfach in seinen Werken gesprochen, so dass wir Hoffnung aben, von ihm eine bestimmte Auskunft zu erhalten. Was agt nun dieser Philosoph? Offenbar äussert er sich nicht berall in derselben Weise, so dass man leicht und bequem es Mannes Sinn durchschauen könnte, sondern überall zeigt seine Geringschätzung der gesammten sinnlichen Welt und delt die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper und beuptet, die Seele liege gefesselt und begraben in ihm und es ge eine grosse Wahrheit in dem Wort der Mysterien, nach elchem die Seele sich in der Gefangenschaft befindet; und e bei ihm erwähnte Höhle scheint mir ebenso wie die Grotte im Empedokles dieses Weltall zu bedeuten, wenigstens nennt

er dort das Emporsteigen zum Intelligiblen eine Lösung von den Fesseln und ein Aufsteigen aus der Höhle für die Seele. Im Phädrus bezeichnet er den Verlust des Gefieders als die Ursache des Herabsteigens hierher; und darnach führen die Weltperioden eine emporgestiegene Seele wieder hierher zurück, während andere in Folge von Urtheilssprüchen, Entscheidungen durchs Loos, Geschicken und Nothwendigkeiten hierher herabsteigen müssen. Tadelt er also in allen diesen Stellen das Herabsteigen der Seele in den Körper, so äussert er sich im Timäus bei der Auseinandersetzung über dieses All hier lobend über die Welt und nennt sie einen glückseligen Gott und sagt, die Seele sei ihr von dem Schöpfer, der gut war, verliehen worden in der Absicht, damit dies All vernunftbegabt sei; denn vernunftbegabt musste es sein, ohne Seele konnte dies aber nicht geschehen. Also die Seele des Alls wurde um dieses Zwecks willen von Gott in dasselbe gesandt und ebenso die jedes einzelnen von uns, damit es vollkommen sei; es musste nämlich alle die Arten lebender Wesen, die in der intelligiblen Welt bestanden, gerade so auch in der sinnlichen Welt geben.

2. Indem wir also seine Meinung über unsere Seele kennen zu lernen suchten, sehen wir uns mit Nothwendigkeit zu einer Untersuchung über die Seele im allgemeinen geführt, wie sie ihrer Natur nach mit einem Körper in Verbindung tritt; ferner über die Natur der Welt, wie wir diese uns zu denken haben, in welcher eine Seele sei's freiwillig oder gezwungen oder sonstwie wohnt; endlich über den Schöpfer, ob er die Seele des Alls nach Gebühr und Recht oder an einen schlechteren Platz gestellt oder vielleicht in einen ähnlichen Zustand wie die unsrigen sind versetzt habe, die bei der ihnen obliegenden Regierung schlechter Körper tief in dieselben hineintauchen mussten, wenn sie wirklich die Herrschaft ausüben wollten, weil sich sonst einerseits jeder einzelne Theil zerstreuen und jedes Element den ihm naturgemässen Ort aufsuchen würde — in dem All befindet sich alles naturgemäss an seinem Orte — andererseits diese Körper einer vielfachen und lästigen Fürsorge bedürfen, da sie so vielen störenden Einflüssen von aussen her ausgesetzt und immer in Noth sind und jeglicher Art von Hülfe in ihrer vielfach schwierigen Lage bedürfen. Dagegen bedarf das All in seiner Vollkommenheit und unbedingten Selbstgenugsamkeit, für welches es nichts seiner Natur Zuwiderlaufendes giebt, gewissermassen nur eines kurzen Gebotes; demgemäss befindet sich seine Seele immer

so wie sie es ihrer Natur gemäss will, ohne den Begierden oder irgendeiner Affection unterworfen zu sein; es findet hier eben kein Abgang oder Zugang statt. Darum behauptet er auch von unserer Seele, sie gelange durch die Vereinigung mit jener vollkommenen auch ihrerseits zur Vollkommenheit, schwebe in erhabener Höhe und ordne regierend das Weltall, und wenn sie sich nicht absondere um in die Körper einzutreten und irgendeinem anzugehören, dann werde sie ihrerseits ebenso wie die Allseele das All mit Leichtigkeit regieren, da es ja nicht unter allen Umständen ein Uebel für die Seele sei, einem Körper die Fähigkeit des Wohlseins und des Seins überhaupt zu verleihen, deshalb nämlich weil nicht jede Art von Fürsorge um das Schlechtere dem Fürsorgenden das Beharren in dem besten Zustande raubt. Es giebt nämlich eine zwiefache Sorge ums All, eine allgemeine, welche durch thatlosen Befehl in königlicher Obmacht ordnend und schmückend wirkt, und eine specielle, die bereits eine gewissermassen selbst Hand anlegende Thätigkeit ausübt und durch die Berührung mit dem Bewirkten das Bewirkende mit der Natur des Bewirkten erfüllt. Wenn es nun heisst, dass die göttliche Seele in der angegebenen Weise den ganzen Himmel immer regiere, indem sie mit ihrem edleren Theile über ihm erhaben bleibt und nur ihr unterstes Vermögen in sein Inneres hinabsenkt: so dürfte damit nicht mehr ein Vorwurf gegen Gott ausgesprochen sein des Inhalts, dass er die Allseele in ein schlechteres Wesen hineingesetzt habe, und thatsächlich ist dadurch die Seele nicht des in ihrer Natur liegenden Wesens beraubt, sie die aus ihrem ewigen Wesen diese Obliegenheit hat und stets haben wird, eine Obliegenheit, die ihr unmöglich gegen ihre Natur zukommen kann, weil sie ja ohne Aufhören und Anfang immerdar für sie besteht. Wenn er ferner den Seelen der Gestirne dasselbe Verhalten zu ihren Körpern zuschreibt wie dem All — denn er befasst ihre Körper mit in die Umschwünge der Allseele — so dürfte er damit auch die diesen zukommende Glückseligkeit gewahrt haben. Zwei Umstände sind es ja, derentwegen man an der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper Anstoss nimmt, einmal, dass sie zu einem Hinderniss wird für die Erfassung der Begriffe, sodann, dass sie die Seele mit Lust und Begierden und Trauer erfüllt; und dennoch dürfte keins von beiden einer Seele zustossen, welche sich nicht in das Innere des Körpers getaucht hat, nicht irgendeinem zu eigen gehört, nicht in Abhängigkeit von jenem gerathen ist, sondern wo umgekehrt jener von ihr abhängt und noch dazu ein solcher

ist, dass er weder irgendeines bedarf noch in irgendeiner Beziehung Mangel leidet, so dass auch die Seele nicht mit Begierde oder Furcht erfüllt wird. Es giebt eben garkeine Gefahr, die sie für einen Körper solcher Art befürchten müsste, kein Geschäft für sie, das ihr Herabsinken bewirkte und sie von der erhabenen und seligen Anschauung herabführte; sondern sie weilt beständig in jenen Regionen, indem sie mit einem thatenlosen Vermögen dieses Weltall ordnet und schmückt.

3. Was aber die menschliche Seele betrifft, die wie es heisst in einem Körper Uebel und Mühseligkeiten aller Art erduldet, indem sie in Qualen, Begierden, Furcht und die andern Uebel geräth, für welche der Körper eine Fessel und ein Grab, die Welt eine Höhle und Grotte ist, so haben wir jetzt noch zu zeigen, dass diese Meinung mit der obigen darum nicht im Missklang steht, weil die Ursachen des Herabsteigens nicht dieselben sind. Wie nun also alle Vernunft sich an dem Orte des Intelligiblen in ihrer Gesammtheit und Ganzheit befindet, worunter wir eben die intelligible Welt verstehen, es andererseits aber auch die in dieser enthaltenen intellectuellen Vermögen und die vernünftigen Geister der Einzelwesen giebt — denn es giebt nicht allein eine Vernunft, sondern eine und viele — so musste es auch viele Seelen und eine geben und zwar mussten aus der einen die verschiedenen abgeleitet sein, gleichwie aus einer Gattung viele Arten entspringen, die einen besser, die andern schlechter, die einen vernünftiger, die andern dies weniger der Wirklichkeit nach. Ist doch auch dort in der Vernunft einerseits die Vernunft zu unterscheiden, die dem Vermögen nach das Andere wie einen grossen Organismus umschliesst, andererseits die der Wirklichkeit nach seienden Einzelintelligenzen, welche das Andere der Möglichkeit nach einschloss. Wenn es z. B. eine beseelte, andere beseelte Städte einschliessende Stadt gäbe, so wäre allerdings die Natur der Gesammtstadt vollkommener und mächtiger, es hindert indessen nichts, dass auch die andern von derselben Natur wären. Oder nehmen wir als Beispiel die Art und Weise wie von dem Gesammtfeuer einerseits kleine, andererseits grosse Feuer ausgehen: das Gesammtwesen ist das des Gesammtfeuers oder vielmehr das, aus dem auch das des Gesammtfeuers hervorgeht. Die Thätigkeit der vernünftigen Seele besteht nun freilich im Denken, aber nicht ausschliesslich; worin unterschiede sie sich sonst auch von der Vernunft? Dadurch nämlich dass sie zu dem Intellectuell-sein noch ein anderes hinzugenommen hat, dem gemäss sie ihren eigenen Wesensbestand gewonnen hat,

ist sie nicht Vernunft geblieben und hat so auch ihrerseits ein eigenthümliches Geschäft, wofern überhaupt alles, was zu dem Bereiche des Seienden gehört, ein solches hat. Blickt sie auf das ihr Uebergeordnete, so denkt sie; blickt sie auf sich selbst, so erhält sie sich selbst; blickt sie auf das ihr Untergeordnete, so schmückt, ordnet und beherrscht sie dasselbe. Denn es war unmöglich, dass das All ruhig im Intelligiblen stehen blieb, so lange noch ein anderes in der Stufenreihe der Dinge entstehen konnte, das allerdings geringer aber doch mit Nothwendigkeit ist, wofern auch das ihm Voraufgehende ist.

4. Die Einzelseelen nun, denen einerseits ein intellectuelles Streben in der Hinwendung zu dem Princip ihres Ausgangs zukommt, die andererseits aber auch ein auf die diesseitige Welt sich erstreckendes Vermögen besitzen, ebenso wie ja das Licht nach oben hin an die Sonne gebunden ist und doch der unter ihm befindlichen Welt seine Dienstleistung nicht versagt — diese Einzelseelen nun müssen einerseits, solange sie vereint mit der Gesammtseele im Intelligiblen verharren, frei von jedem Leid sein und im Himmel vereint mit der Gesammtseele eine mit ihr gemeinsame Herrschaft ausüben, gleichwie die Könige in Gemeinschaft mit dem Allbeherrschenden herrschen, indem sie auch ihrerseits von dem königlichen Throne nicht herabsteigen; sie schalten dann ja eben gemeinsam in einem und demselben Gebiete. Indem die Seelen aber, ihre Daseinsweise verändernd, aus dem Ganzen heraus dazu übergehen als Theil und selbständig für sich zu existiren, und gleichsam des Seins in Gemeinschaft mit einem Andern müde sind, zieht sich eine jede auf ein ihr eigenthümliches Gebiet zurück. Wenn sie dies nun längere Zeit hindurch thut, wobei sie das Ganze flieht und durch die vollzogene Unterscheidung sich von ihr entfernt, und nicht mehr auf das Intelligible blickt, so wird sie zum Theil und dadurch vereinzelt und schwach und vielgeschäftig und blickt auf einen Theil, und nachdem sie sich durch Abtrennung von dem Ganzen irgendeinem Theile hingegeben und allem Uebrigen entflohen, wodurch sie sich jenem Einzelnen naht und zuwendet, das von der Gesammtheit der Dinge bedrängt und beeinflusst wird, hat sie sich von dem Ganzen abgewandt und ordnet das Einzelne in mühseliger Arbeit gewissermassen schon Hand anlegend in wohlthätiger Sorge für das Aeussere, ihm gegenwärtig und tief in sein Inneres eintauchend. Da widerfährt es ihr denn auch, dass sie, wie es heisst, die Schwingen verliert und in die Fesseln

des Körpers geräth, nachdem sie sich verirrt hat aus dem Stande der Unversehrtheit, in welchem sie während der Beherrschung des höheren Gebietes sich hielt und der ihr eigen war als der Gesammtseele. So ist sie denn gefangen, gefallen und in Banden, und da sie nur vermittelst der Wahrnehmung ihre Wirksamkeit äussert, weil sie an einer unmittelbaren Wirksamkeit durch die Vernunft verhindert wird, so heisst es, sie sei begraben und weile in einer Höhle. Wendet sie sich dagegen zum Denken, so heisst es, sie löse sich aus den Fesseln und steige empor, sobald sie in Folge der Wiedererinnerung einen Ausgangspunkt für das Schauen des Seienden gewonnen hat. Sie hat nämlich immer trotz alledem einen gewissen überragenden Theil. Die Seelen werden so gewissermassen Amphibien, indem sie mit Nothwendigkeit abwechselnd das Leben im Jenseits und das im Diesseits getheilt führen, und zwar in grösserer Ausdehnung das im Jenseits diejenigen, welche in grösserer Ausdehnung dem Intelligiblen beizuwohnen vermögen, dagegen das im Diesseits in grösserer Ausdehnung diejenigen, für welche in Folge ihrer Natur oder ihrer Geschicke das Gegentheil statthat. Hierauf spielt denn auch Plato leise an, wenn er da, wo er Unterschiede in ihnen in Folge der Mischung aus dem spätern Kriege und Theile annimmt, es auch für nothwendig erklärt, dass sie in das Werden eingehen, da einmal Theile solcher Art herausgekommen sind. Wenn er aber sagt, Gott habe sie ausgesäet, so ist das ebenso zu verstehen, wie wenn er Gott als sprechend und gewissermassen vor dem Volke redend einführt. Denn das, was in der Natur der Gesammtheit der Dinge enthalten ist, lässt schon die Darlegung dieses Inhalts selbst werden und entstehen, indem sie das, was immer so ist und wird, der Reihe nach ins Dasein führt.

5. Es ist also kein Widerspruch, wenn man redet von einer Aussaat in das Gebiet des Werdens, von einem Herabsteigen zum Zweck der Vollendung des Alls, vom Gericht, von der Höhle, von der Nothwendigkeit und Freiheit, da ja die Nothwendigkeit hier die Freiheit einschliesst, und dabei doch zugiebt, dass der Aufenthalt im Körper ein Verweilen im Uebel sei. Ebensowenig steht hiermit im Widerspruch die Ansicht des Empedokles von einer Flucht von Gott und Irrfahrt, von einer Schuld und Fehle, auf welche die Strafe steht; auch die Ansicht des Heraklit nicht von einer Rast und einem Verweilen in der Flucht, überhaupt widerspricht es sich nicht, dass das Freiwillige des Herabsteigens doch wieder ein Unfreiwilliges sei. Denn ein jedes, das zu einem Geringeren

herabsteigt, thut dies allerdings unfreiwillig; sofern es jedoch einer in seinem Wesen begründeten Bewegung folgt, heisst es von ihm, es habe an dem Besitz des Schlechteren eben die seinen Handlungen entsprechende Strafe. Wenn aber solches zu thun und zu leiden nach einem ewigen Naturgesetz nothwendig ist und wenn das zum Nutzen eines andern Leidtragende auf dieses in seiner Bewegung eben trifft, indem es von dem über ihm Stehenden herabsteigt, so kann man wohl behaupten, Gott habe es herabgesandt, ohne mit der Wahrheit oder mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen. Denn auf den Ursprung aller Dinge wird ja selbst das letzte, mag es auch viele Zwischenglieder geben, zurückgeführt. — Es giebt nun eine doppelte Schuld, und zwar besteht die eine in dem Beweggrunde zum Herabsteigen, die andere darin, dass die Seele hier Missethaten begeht. Die Sühnung der ersten besteht in eben dem Leiden, das ihr in Folge des Herabsteigens widerfährt, die der andern, wofern die Schuld weniger gross ist, darin dass sie in andere Körper eingeht und schneller wieder emportaucht nach gerechtem und billigem Urtheilsspruch — dass dies nach göttlicher Satzung geschieht, wird durch das Wort Urtheilsspruch angezeigt —; das Uebermaass der Bosheit hingegen wird billig auch durch eine schärfere Strafe geahndet unter dem Walten rächender Dämonen.

So also geräth die Seele, obwohl sie etwas göttliches ist und den höheren Regionen entstammt, in den Körper hinein und gelangt, da sie nur ein Untergott ist, ins Diesseits durch freiwillige Herabneigung sowie zum Zweck ihrer Machtentfaltung und der Ausschmückung des unter ihr stehenden Wesens. Entzieht sie sich nun wieder durch eine beschleunigte Flucht, so hat sie in keiner Beziehung Schaden genommen, im Gegentheil sie hat Kenntniss vom Uebel gewonnen und die Natur der Bosheit erkannt, dazu die in ihr liegenden Kräfte offenbart und Wirksamkeiten und Thätigkeiten sehen lassen, die bei einem ruhigen Verbleiben im Unkörperlichen zwecklos wären, da sie in Ewigkeit nicht zur Wirksamkeit gelangen würden; so bliebe auch der Seele selbst was sie besitzt verborgen, da es nicht zur Erscheinung käme und nicht aus ihr herausträte — wenn nämlich überall erst die Verwirklichung das Vermögen zeigt, das sonst durchaus verborgen und im Dunkeln bliebe und nicht wäre, niemals wahrhaft wäre. Jetzt erkennt ja jeder durch die Mannigfaltigkeit der äussern Wirkungen mit Staunen, von welcher Beschaffenheit das innere Wesen gemäss der schönen Ergebnisse seiner Thätigkeit ist.

6. Wenn also nicht allein Eins sein darf — sonst wäre ja alles gestaltlos in ihm verborgen geblieben und es bestände nichts von dem Seienden, wäre jenes unbeweglich in sich stehen geblieben; auch gäbe es nicht die Vielheit dieser seienden aus dem Einen erzeugten Existenzen, ohne dass die unter ihm stehenden Wesen, die den Rang von Seelen erhalten haben, von ihm ihren Ausgang genommen hätten: so durfte es auch in der nämlichen Weise nicht allein Seelen geben, ohne dass die durch sie verursachten Dinge zur Erscheinung gelangten, wofern es einmal in einer jeden Natur liegt, das unter ihr Stehende zu bewirken und sich wie aus einem Samenkorn aus einem untheilbaren Anfange zu entwickeln und zur sinnlichen Vollkommenheit zu gelangen, wobei freilich das höhere Princip immer ruhig in seinem eigenthümlichen Stande verharrt, während sich das unter ihm Stehende gewissermassen aus einem unendlichen [unaussprechlichen] Vermögen — soviel davon eben in jenem Princip vorhanden war — erzeugt, das man nicht so zu sagen neidisch hemmen und absperren darf, sondern welches beständig vordringen muss, bis alles zur äussersten Grenze innerhalb des Möglichen gelangt ist durch Verursachung eines unerschöpflichen, seine Kraft über alles ausbreitenden Vermögens, welches nichts seiner selbst untheilhaftig zu lassen im Stande ist. Gab es ja doch nichts, was irgend ein Ding gehindert hätte in soweit der guten Natur theilhaftig zu werden, als eben ein jedes an ihr Theil nehmen konnte. — Bestand nun die Natur der Materie von Ewigkeit her, so ging es nicht an, dass sie als existirend nicht dessen theilhaftig wurde, das allen Dingen das Gute spendet, soweit ein jegliches es aufzunehmen vermag; war dagegen ihre Entstehung eine nothwendige Consequenz aus den über und vor ihr liegenden Ursachen, so durfte sie auch so nicht für sich abgesondert bleiben, indem etwa das Princip, welches ihr auch das Sein selbst wie eine Gnadengabe verlieh, aus Unfähigkeit früher in sie einzutreten unbeweglich stehen blieb. Eine Offenbarung also des Herrlichsten in der intelligiblen Welt, seiner Macht sowohl als seiner Güte, ist das Schönste in dieser Welt, und es giebt so eine unvergängliche Verknüpfung zwischen allem, zwischen dem Intelligiblen und dem Sinnlichen: dem Intelligiblen, das an und für sich ist, und dem Sinnlichen, das vermöge seiner Theilnahme an diesem das unvergängliche Sein gewonnen hat, indem es die intelligible Natur nachahmt soweit es in seinem Vermögen liegt.

7. Da es nun eine doppelte Natur giebt, die intelligible

und die sinnliche, so ist es allerdings besser für die Seele im Intelligiblen zu weilen; es besteht jedoch für sie die Nothwendigkeit auch an dem Sinnlichen Theil zu nehmen, da sie inmal eine solche Natur hat, und sie darf nicht unzufrieden ein, wenn sie nicht in jeder Beziehung das vollkommnere Vesen ist, sie die eine vermittelnde Stellung einnimmt, göttcher Art freilich, aber doch an den letzten Platz des Intelliiblen gestellt, so dass sie der sinnlichen Natur benachbart iesem Gebiete etwas von ihrem eigenen Wesen mittheilt, dalr aber auch etwas von ihm empfängt, sofern sie nämlich icht bei der Ordnung desselben ihre eigene Sicherheit wahrt, ındern einem stärkeren Triebe folgend nicht mehr in ihrer anzheit mit der Allseele vereinigt bleibt und in das Innere :s beherrschten Gegenstandes eintaucht; dazu kommt im beındern, dass es ihr möglich ist wieder emporzutauchen, nach:m sie eine genaue Kenntniss von ihren Erfahrungen und eiden im Diesseits gewonnen und dadurch gelernt hat, was ; bedeutet im Jenseits zu weilen, und durch den Vergleich it dem gleichsam Entgegengesetzten genauer das Bessere :nnen gelernt hat. Denn zu einer deutlicheren Erkenntniss :s Guten gereicht die Erfahrung des Uebels denjenigen Wesen, :ren Vermögen zu schwach ist als dass sie durch ein Wissen ır der Erfahrung erkennten. Wie aber das Herausgehen der :rnunft ein Herabsteigen zu dem für sie äussersten Schlechteren t — denn es liegt nicht in ihrem Wesen zu dem über ihr ehenden emporzusteigen, sondern sie muss, indem sie Wirıngen aus sich heraustreten lässt und nicht ruhig in sich lbst verharren kann, nach einem nothwendigen Naturgesetz s zur Seele gelangen (denn das ist für sie ein letztes Ziel) ıd dieser dann die folgende Reihe überlassen, während sie lbst wieder emporsteigt — ebenso verhält es sich auch mit r Wirksamkeit der Seele: auf das unter ihr Stehende bezieht :h ihre Thätigkeit im Diesseits, auf das über ihr Stehende die ıschauung des Seienden, wobei sich für die eine Art von :elen eine solche Thätigkeit nur theilweis und in gewissen itträumen einstellt und eine Hinwendung zum Besseren nur vollzieht, dass sie sich dabei im Schlechteren befinden, ährend d i e Seele, welche wir als die des Alls bezeichnen, emals in die schlechtere Werkthätigkeit eintritt, von keinem bel berührt wird, vermöge ihres Schauens das unter ihr hende Gebiet überblickt und beständig mit dem über ihr henden verknüpft bleibt. Ihr ist eben beides möglich, aus m Jenseits zu empfangen und dem Diesseits gleichzeitig zu

9*

spenden, da sie sich ja als Seele nothwendig auch mit dieser Welt befassen musste.

8. Soll ich es schliesslich wagen, entgegen der Meinung der andern meine Ueberzeugung frei und bestimmter herauszusagen, so ist meines Erachtens selbst unsere Seele nicht in ihrer Ganzheit eingetaucht, sondern ein gewisser Theil derselben befindet sich stets im Intelligiblen; nur lässt uns der im Sinnlichen befindliche Theil, wenn er überwältigend wird oder vielmehr überwältigt und verwirrt wird, nicht zur Perception dessen gelangen was der obere Theil der Seele erschaut. Nur dann nämlich tritt der Denkinhalt wirklich in uns hinein, wenn er bis zur Perception herab gelangt. Denn nicht alles, was sich in irgendeinem Theil der Seele zuträgt, erkennen wir deshalb schon; wir erkennen es vielmehr erst, wenn es die ganze Seele durchdrungen hat. So wird z. B. die Begierde, solange sie in dem begehrenden Theil bleibt, nicht von uns erkannt, sondern erst dann wenn wir sie durch das Vermögen des innern Sinnes oder auch durch das Denkvermögen oder durch beide ergriffen haben. Es hat nämlich jede Seele ein niederes dem Körper zugewandtes und ein höheres der Vernunft zugewandtes Vermögen. Und die ganze, die Allseele schmückt mit ihrem dem Körper zugewandten Theile das All in müheloser Erhabenheit, nicht mit Ueberlegung und Berechnung wie wir, sondern vermöge der Vernunft gleich dem künstlerischen Schaffen, wobei nur der niedere Theil das All ordnet und schmückt. Dagegen haben die im Theil existirenden, die Theilseelen allerdings auch ihrerseits das überragende Vermögen, erfassen jedoch in mühevoller Thätigkeit dabei vermöge der Wahrnehmung und Perception viele ihrer Natur widrige, verletzende, verwirrende Eindrücke, da ja das ihrer Obhut Befohlene ein Theil und als solcher mangelhaft ist, von vielen fremden Dingen rings umgeben wird und vielerlei Bedürfnisse und Begierden hat; dazu ist er auch der Lust und den Täuschungen der Lust unterworfen. Das andere Vermögen dagegen bleibt auch den vergänglichen Lüsten gegenüber unempfindlich und führt ein wandellos gleichmässiges Leben.

NEUNTES BUCH.

Ueber die Frage ob alle Seelen eine sind.

1. Ist etwa in demselben Sinne, in welchem wir die Seele jedes einzelnen eine nennen, weil sie überall im Körper ganz gegenwärtig und auf diese Weise in Wahrheit nur eine ist, indem sie nicht etwa einen Theil hier, einen andern an einem andern Orte des Körpers hat, und weil sich ja in den wahrnehmenden Wesen die wahrnehmende Seele ebenso verhält und auch in den Pflanzen die ganze überall in jedem Theile wohnt — ist etwa in demselben Sinne auch meine und deine Seele nur eine und alle zusammen eine? Ist ferner hinsichtlich des Alls die eine Seele in allen Wesen nicht etwa quantitativ getheilt, sondern überall mit sich identisch? Denn warum wäre die Seele in mir eine, die im All nicht eine? Denn auch dort kann weder von einer materiellen Masse noch von einem Körper die Rede sein. Geht nun aus der Seele des Alls meine sowohl wie deine hervor, und ist jene nur eine, so müssen auch diese eine sein. Geht aber auch die des Alls und die meinige aus einer Seele hervor, so sind hinwiederum alle eine. Was für eine ist nun diese eine? — Zuvor jedoch müssen wir darüber sprechen, ob die Behauptung stichhaltig ist, dass alle Seelen ebenso wie die jedes einzelnen eine sind; denn seltsam wäre es doch, wenn meine und die jedes beliebigen andern eine wären. Dann müsste ja, wenn ich empfinde, auch ein anderer empfinden, wenn ich gut bin, auch jener gut sein, wenn ich begehre, begehren, und wir müssten überhaupt mit einander und mit dem All in einer solchen Homopathie stehen, dass jeden Zustand, den ich empfinde, auch das All empfände. Wie könnte ferner bei der Annahme von der einen Seele die eine vernünftig, die andere unvernünftig, die in den Thieren eine andere und die in den Pflanzen eine andere sein? Und doch wieder, weisen wir jene Annahme zurück, so wird das All nicht eins sein und es wird sich kein einheitliches Princip der Seelen finden lassen.

2. Zunächst nun sind, wenn meine Seele und die eines andern eine sind, keineswegs schon die beiden Individuen identisch. Denn ein Identisches in zwei verschiedenen Wesen wird nicht in jedem von beiden dieselben Affectionen haben, wie z. B. der Mensch [an sich] in mir, wenn ich mich be-

wege, und in dir, wenn du dich nicht bewegst, in mir bewegt, in dir unbewegt sein wird; und dabei ist es doch nicht absurd oder paradox zu sagen, dass das in mir und in dir Gegenwärtige identisch sei. Ebenso ist es garnicht nothwendig, dass wenn ich empfinde, ein anderer genau dieselbe Affection erfahre; empfindet ja doch auch an einem und demselben Körper die Affection der einen Hand nicht etwa die andere Hand, sondern die im ganzen Körper gegenwärtige Seele. Wenn in der That auch du meine Empfindung percipiren müsstest, so würde es nur einen aus der Verknüpfung beider entstandenen Körper geben; denn in dieser Verknüpfung hätte jede der beiden Seelen dieselbe Empfindung. Indessen ist zu beachten, dass auch dem Ganzen vieles selbst von dem, was sich in einem und demselben Körper zuträgt, entgeht und zwar um so mehr, je grösser der Umfang des Körpers ist, wie man das von den grossen Thierungeheuern sagt, bei welchen von einem den Theil treffenden Eindrucke dem Ganzen wegen der Geringfügigkeit der Erregung keinerlei Empfindung zugeht. Es ist also nicht nothwendig, dass die deutlich ausgeprägte Empfindung dem Ganzen und Gesammten zukomme, wenn irgend ein Theil afficirt wird. Dass es freilich hiervon mit beeinflusst wird, ist nur natürlich und nicht zu verkennen; dass aber eine deutlich ausgeprägte Empfindung entstehe, ist durchaus nicht nothwendig. Dass ferner die Seele in mir tugendhaft ist, in einem andern boshaft, ist weiter nicht wunderbar, wofern es auch nicht unmöglich ist, dass ebendasselbe in dem einen bewegt wird, in dem andern feststeht. Wir behaupten ihre Einheit ja auch garnicht in der Weise, dass sie eine Vielheit unbedingt von sich ausschliesst — denn dies ist der höher stehenden Natur zuzuerkennen — sondern wir behaupten, sie sei eine und viele und habe Theil an der Natur, die im Bereiche des Körperlichen theilbar wird und andererseits auch wieder untheilbar ist, also dass sie hinwiederum eine ist. Wie die in mir an einem Theile stattfindende Affection nicht nothwendig das Ganze zu ergreifen braucht, wohl aber die an dem beherrschenden Princip stattfindende dem Theil etwas mittheilt: so treten die von dem Ganzen auf das Einzelne übergehenden Eindrücke deutlicher zu Tage, da die Theile in mannigfacher Homopathie zu dem Ganzen stehen, während es nicht klar wird, ob die von uns ausgehenden auf das Ganze einen bestimmenden Einfluss ausüben.

3. Ferner aber lehrt uns die vernünftige Betrachtung der Dinge, dass wir durch den Gegensatz erregt mit einander in

Sympathie treten, also durch das blosse Sehen in schmerzliche Mitleidenschaft gezogen werden und zerfliessen und zur Liebe hingerissen werden der Natur gemäss. Wenn sodann auch Zauberlieder und überhaupt magische Künste uns zusammenführen und aus der Ferne zur Sympathie hinziehen, so geschieht das doch unter allen Umständen durch eine Seele. Auch ein leise gesprochenes Wort afficirt die fernen Gegenstände und macht sich in einer wer weiss wie weiten Distanz vernehmbar; daraus kann man die Einheit aller Dinge abnehmen, weil eben die Seele eine ist. Wie giebt es nun, wenn die Seele eine ist, theils vernünftig theils unvernünftig, auch eine vegetative? Nun so: der untheilbare Theil derselben nimmt die Stelle der Vernunft ein und spaltet sich nicht in den Körpern; der gespaltene im Bereiche der Körper, welcher zwar einer ist und derselbe, sich aber in den Körpern spaltet, indem er überall die Empfindung hervorbringt, ist als eine andere Kraft derselben zu betrachten, ebenso das bildende und die Körper schaffende Vermögen als eine andere Kraft. Nicht jedoch ist sie, weil mehrere Kräfte vorhanden, nicht eine. Denn auch im Samenkorn sind mehrere Kräfte vorhanden und ein Einheitliches, und aus diesem Einen heraus sind die vielen Dinge eins. Warum sind nun nicht überall alle? Es ist nämlich auch in der überall befindlichen einen Seele nicht die gleiche Empfindung in allen Theilen und die Vernunft nicht durchweg in dem Ganzen und die vegetative Kraft ist auch in den Theilen, denen keine Empfindung innewohnt; und gleichwohl läuft alles zu einer Einheit wieder zusammen, sobald der Körper entfernt ist. Wenn er aber [der Körper] die ernährende Kraft aus dem Ganzen hat, so gehört sie auch jener an [der Seele]. Warum geht nun nicht auch von unserer Seele die ernährende Kraft aus? Weil das Ernährte ein Theil des Ganzen ist, welcher auch, in passiver Weise afficirt, eine sinnliche Wahrnehmung hat; die unterscheidende und urtheilende Empfindung [sinnliche Wahrnehmung] hingegen wohnt einem jeden mit Vernunft verbunden bei, und sie brauchte durchaus nicht zu bilden, was von dem Ganzen seine Bildung und Ausgestaltung empfängt. Indessen würde sie dieselbe auch bewirkt haben, wenn diese nicht in diesem Ganzen sein müsste.

4. Dies also ist gesagt, damit man sich nicht wundere über die Zurückführung auf eine Einheit. Aber freilich sucht die Wissenschaft, wie die Seelen eine sind. So sind also alle wohl eine als von einer herrührend? Und wenn als von einer herrührend: wird diese dabei getheilt oder bleibt sie

wege, und in dir, wenn du dich nicht bewegst, in mir bewegt, in dir unbewegt sein wird; und dabei ist es doch nicht absurd oder paradox zu sagen, dass das in mir und in dir Gegenwärtige identisch sei. Ebenso ist es garnicht nothwendig, dass wenn ich empfinde, ein anderer genau dieselbe Affection erfahre; empfindet ja doch auch an einem und demselben Körper die Affection der einen Hand nicht etwa die andere Hand, sondern die im ganzen Körper gegenwärtige Seele. Wenn in der That auch du meine Empfindung percipiren müsstest, so würde es nur einen aus der Verknüpfung beider entstandenen Körper geben; denn in dieser Verknüpfung hätte jede der beiden Seelen dieselbe Empfindung. Indessen ist zu beachten, dass auch dem Ganzen vieles selbst von dem, was sich in einem und demselben Körper zuträgt, entgeht und zwar um so mehr, je grösser der Umfang des Körpers ist, wie man das von den grossen Thierungeheuern sagt, bei welchen von einem den Theil treffenden Eindrucke dem Ganzen wegen der Geringfügigkeit der Erregung keinerlei Empfindung zugeht. Es ist also nicht nothwendig, dass die deutlich ausgeprägte Empfindung dem Ganzen und Gesammten zukomme, wenn irgend ein Theil afficirt wird. Dass es freilich hiervon mit beeinflusst wird, ist nur natürlich und nicht zu verkennen; dass aber eine deutlich ausgeprägte Empfindung entstehe, ist durchaus nicht nothwendig. Dass ferner die Seele in mir tugendhaft ist, in einem andern boshaft, ist weiter nicht wunderbar, wofern es auch nicht unmöglich ist, dass ebendasselbe in dem einen bewegt wird, in dem andern feststeht. Wir behaupten ihre Einheit ja auch garnicht in der Weise, dass sie eine Vielheit unbedingt von sich ausschliesst — denn dies ist der höher stehenden Natur zuzuerkennen — sondern wir behaupten, sie sei eine und viele und habe Theil an der Natur, die im Bereiche des Körperlichen theilbar wird und andererseits auch wieder untheilbar ist, also dass sie hinwiederum eine ist. Wie die in mir an einem Theile stattfindende Affection nicht nothwendig das Ganze zu ergreifen braucht, wohl aber die an dem beherrschenden Princip stattfindende dem Theil etwas mittheilt: so treten die von dem Ganzen auf das Einzelne übergehenden Eindrücke deutlicher zu Tage, da die Theile in mannigfacher Homopathie zu dem Ganzen stehen, während es nicht klar wird, ob die von uns ausgehenden auf das Ganze einen bestimmenden Einfluss ausüben.

3. Ferner aber lehrt uns die vernünftige Betrachtung der Dinge, dass wir durch den Gegensatz erregt mit einander in

Sympathie treten, also durch das blosse Sehen in schmerzliche Mitleidenschaft gezogen werden und zerfliessen und zur Liebe hingerissen werden der Natur gemäss. Wenn sodann auch Zauberlieder und überhaupt magische Künste uns zusammenführen und aus der Ferne zur Sympathie hinziehen, so geschieht das doch unter allen Umständen durch *eine* Seele. Auch ein leise gesprochenes Wort afficirt die fernen Gegenstände und macht sich in einer wer weiss wie weiten Distanz vernehmbar; daraus kann man die Einheit aller Dinge abnehmen, weil eben die Seele *eine* ist. Wie giebt es nun, wenn die Seele eine ist, theils vernünftig theils unvernünftig, auch eine vegetative? Nun so: der untheilbare Theil derselben nimmt die Stelle der Vernunft ein und spaltet sich nicht in den Körpern; der gespaltene im Bereiche der Körper, welcher zwar einer ist und derselbe, sich aber in den Körpern spaltet, indem er überall die Empfindung hervorbringt, ist als eine andere Kraft derselben zu betrachten, ebenso das bildende und die Körper schaffende Vermögen als eine andere Kraft. Nicht jedoch ist sie, weil mehrere Kräfte vorhanden, nicht eine. Denn auch im Samenkorn sind mehrere Kräfte vorhanden und ein Einheitliches, und aus diesem Einen heraus sind die vielen Dinge eins. Warum sind nun nicht überall alle? Es ist nämlich auch in der überall befindlichen *einen* Seele nicht die gleiche Empfindung in allen Theilen und die Vernunft nicht durchweg in dem Ganzen und die vegetative Kraft ist auch in den Theilen, denen keine Empfindung innewohnt; und gleichwohl läuft alles zu einer Einheit wieder zusammen, sobald der Körper entfernt ist. Wenn er aber [der Körper] die ernährende Kraft aus dem Ganzen hat, so gehört sie auch jener an [der Seele]. Warum geht nun nicht auch von unserer Seele die ernährende Kraft aus? Weil das Ernährte ein Theil des Ganzen ist, welcher auch, in passiver Weise afficirt, eine sinnliche Wahrnehmung hat; die unterscheidende und urtheilende Empfindung [sinnliche Wahrnehmung] hingegen wohnt einem jeden mit Vernunft verbunden bei, und sie brauchte durchaus nicht zu bilden, was von dem Ganzen seine Bildung und Ausgestaltung empfängt. Indessen würde sie dieselbe auch bewirkt haben, wenn diese nicht in diesem Ganzen sein müsste.

4. Dies also ist gesagt, damit man sich nicht wundere über die Zurückführung auf eine Einheit. Aber freilich sucht die Wissenschaft, *wie* die Seelen *eine* sind. So sind also alle wohl eine als von einer herrührend? Und wenn als von einer herrührend: wird diese dabei getheilt oder bleibt sie

zwar ganz, schafft aber doch nichts desto weniger viel
sich selbst her? Sagen wirs also indem wir Gott als Bei
herbeirufen, dass zuvor eine dasein muss, wenn anders
sein sollen, und dass aus dieser die vielen stammen.
sie nun im Körper wäre, so müssten mit der Zerth
dieses viele entstehen, die eine durchaus Wesenheit, die a
eine werdende, und bestände sie aus gleichartigen Th
so müssten alle gleichartig werden, indem sie ein und di
Art an sich hätten im ganzen, durch die räumlich ausgede
Massen aber verschieden wären; und wenn sie entspre
den materiellen Substraten ihr Wesen als Seelen hätte
müssten sie untereinander verschieden sein, wenn aber
sprechend der Art [Form], dann müssen die Seelen eine
der Art nach. Das heisst aber: es liegt eine und di
Seele in vielen Körpern zu Grunde und vor dieser ein
vielen giebt es wieder eine nicht in vielen, von welch
eine in den vielen herstammt, gleichsam ein vielerwä
getragenes Bild der einen in Einem, wie z. B. viele W
tafeln von einem Finger denselben Eindruck aufgeprä
halten können. Auf jene Weise nun würde sie sich
lösen in viele Zeichen [Erscheinungformen], auf die
Weise wurde die Seele allerdings etwas Unkörperliches.
wäre sie eine Affection, dann hätte es nichts Wunder
dass eine aus einem Einheitlichen entstandene Qualit
vielen Dingen sei; desgleichen nicht, wenn die Seele ei
beiden Gemischtes ist. Nun aber betrachten wir sie als
Unkörperliches und als eine Substanz.

5. Wie ist nun eine Substanz in vielen? Entweder
lich ist die eine in allen ganz, oder von der ganzen und
gehen die vielen aus, indem jene bleibt. Jene also ist
die vielen sind auf diese wie auf die eine bezogen, welch
selbst an eine Menge hingiebt; denn sie ist im Stande,
allen hinzugeben und eine zu bleiben; denn sie versenk
zugleich in alles und ist von jedem Einzelnen durchaus
abgetrennt. Ebendasselbe also ist sie in vielen. Daran
niemand zweifeln: denn auch die Wissenschaft ist ein G
und hat viele Theile in der Art, dass die ganze bleibt un
von ihr herrührenden Theile; auch das Samenkorn i
Ganzes und von ihm stammen die Theile, in welchen es
Natur nach getheilt wird, und ein jedes ist ganz und
ganz und nicht wird das Ganze verringert (die Materie l
getheilt) und alles ist eins. Aber in der Wissenschaft, k
jemand sagen, ist der Theil nicht das Ganze. Allerdin

ırt in Wirklichkeit nur ein Theil was zuerst je nach
iss behandelt wird und dies ist die Propositio, es er-
ch jedoch auch das Uebrige, das der Möglichkeit nach
ırborgen liegt, und so ist alles in dem Theil; und viel-
pricht man in diesem Sinne von der ganzen Wissen-
ınd von einem Theile derselben. Dort also ist alles
m der Wirklichkeit nach zusammen. Bereit also und
ist ein jedes, um es nach Belieben zuerst zu behandeln.
Theile dagegen liegt zwar das zur Behandlung Ge-
es gewinnt aber seine Kraft gleichsam, wenn es dem
genähert ist. Doch darf man nicht glauben, dass dies
andern Wahrheiten gänzlich entblösst sei. Widrigen-
·d es nicht mehr Glied eines Systems oder Theil einer
chaft sein, sondern etwa nur den Werth eines Urtheils
das auch ein Kind aussprechen könnte. Ist nun der
ein wissenschaftlicher, so hat er der Möglichkeit nach
s Uebrige in sich. Der Mann der Wissenschaft wenig-
gt sich gleichsam drein und entwickelt sicherlich das
daraus durch logische Consequenz. So zeigt auch
meter in der Analysis, wie das Eine zuvor alles in
;reift, wodurch die Analysis geschieht, sowie das Fol-
er Reihe nach, was aus demselben erzeugt wird. In-
findet dies wegen unserer Schwäche keinen rechten
und wird wegen des Körpers verdunkelt; dort aber
und jedes klar.

INHALT.

ERSTES BUCH.

Ueber die drei ursprünglichen Hypostasen.

1. Was in aller Welt hat es denn bewirkt, dass die Seelen, die doch von dorther ihr Wesen haben und überhaupt jenem angehören, Gott den Vater vergassen und so weder sich selbst noch jenen kennen? Der Anfang und das Princip des Bösen nun war für sie der tollkühne Hochmuth und die Werdelust und das erste Anderssein und das Verlangen sich selbst anzugehören. Da sie also ihrer Selbstherrlichkeit offenbar froh waren, indem sie sich vielfach aus sich selbst heraus bewegten, so verloren sie, da sie den entgegengesetzten Weg einschlugen und sich sehr weit entfernten, die Erkenntniss, dass sie selbst von dorther stammen; wie die Kinder, die alsbald von den Vätern getrennt und lange Zeit hindurch in der Ferne aufgezogen werden, weder sich selbst noch ihren Vater mehr kennen. Indem sie also weder jenen noch auch sich selbst mehr sahen, vielmehr sich selbst nicht ehrten aus Unkenntniss ihres Ursprungs, sondern das andere ehrten und alles mehr als sich selbst bewunderten und zu diesem sich erstaunt hinwandten und es lieb gewannen und sich an diese Dinge hingen, so rissen sie sich selbst soweit als möglich von dem los, das sie aus Geringschätzung aufgegeben. So wird die Werthschätzung dieser Dinge hier und die Geringschätzung ihrer selbst der Grund zur vollständigen Unkenntniss jenes. Denn wenn es einem andern nachjagt und es bewundert, so giebt zugleich das Bewundernde und Nachjagende zu geringer zu sein; indem es sich aber selbst als etwas geringeres denn die entstehenden und vergehenden Dinge hinstellt und sich als das unwertheste und hinfälligste von allen Dingen, die es ehrt, betrachtet, dürfte ihm kaum jemals weder die Natur noch die Kraft Gottes in den Sinn kommen. Deshalb ist eine doppelte Beweisführung nöthig für die Leute in dieser Verfassung, falls es etwa gelingen soll, sie zu dem Gegentheil und dem Ursprung hinzuwenden und heraufzuführen bis hin zu dem Höchsten und

Einen und Ersten. Welches ist nun diese doppelte B führung? Die eine zeigt den Unwerth der jetzt von de geehrten Dinge — diese wollen wir anderswo ausfüh durchgehen; die andere belehrt und erinnert die Se ihren Ursprung und ihren Werth und sie geht jener die sie, ihrerseits zur Evidenz erhoben, klar machen wir ihr haben wir uns jetzt zu beschäftigen, denn sie li Untersuchung nahe und führt mehr als jene zur Sache. das Untersuchende ist die Seele und muss wissen, was sie es seiend untersucht, damit sie sich selbst zuvor kennen ob sie die Kraft zu einer solchen Untersuchung hat, ein zum Sehen befähigtes Auge hat und ob die Unters am Platze ist. Liegen ihr nämlich die Dinge fern, wozu Sind sie ihr innerlich verwandt, so schickt sichs un sie es finden.

2. Es soll demnach jede Seele zuerst jenes erwäge sie selbst alle lebenden Wesen ihnen Leben einhauchend g hat, alle die die Erde und das Meer ernährt, die in der L die göttlichen Gestirne am Himmel, sie die selbst au Sonne und diesen grossen Himmel gemacht hat, den sie geschmückt hat und in geordnetem Kreislauf führt, selbst eine andere Natur ist als die Dinge, welche sie sc und bewegt und ins Leben ruft; ferner dass sie selbst Werth hat als alle diese Dinge, die entstehen und ver je nachdem die Seele sie verlässt oder ihnen Leben s wobei sie selbst immer ist, da sie sich nicht selbst v Welches aber die Art und Weise ist das Leben zu sp sowohl in dem All als in den Einzeldingen, soll sie so legen. Es betrachte also die grosse Seele eine andere die in nicht geringem Grade zur Betrachtung befähigt dadurch, dass sie sich entfernt hat von der Täuschu den Blendwerken der übrigen, in einem ruhigen Zustan findlich. Ruhig sei ihr nicht bloss der sie umschlie Körper und des Körpers unruhiges Wogen, sondern auc was sie umgiebt: ruhig die Erde, ruhig das Meer und d und der Himmel selbst ohne Wogen. Sie bemerke, da allen Seiten her in den ruhenden Kosmos die Seele von gleichsam einströmt und sich ergiesst und von überall h dringt und hineinleuchtet. Wie die leuchtenden Strahl Sonne eine dunkle Wolke erglänzen lassen und einen g Schein erzeugen, so verleiht auch die in den Körper de mels eingehende Seele ihm Leben, verleiht ihm Unsterbl und erweckt ihn aus der Ruhe. Der aber, von der See

Vernunft und Sorgfalt in ewiger Bewegung geführt, wurde ein glückseliges beseeltes Wesen, und nachdem die Seele Wohnung in ihm genommen, erhielt der Himmel seine Würde, während er zuvor ohne Seele ein todter Körper war, Erde und Wasser oder vielmehr Dunkel der Materie und ein Nichtseiendes und „was die Götter hassen", wie jemand sagt. Noch einleuchtender und deutlicher dürfte ihre Kraft und Natur werden, wenn jemand hier darüber nachdenken wollte, wie sie mit ihren eigenen Rathschlüssen den Himmel umschliesst und führt. Denn seiner ganzen Grösse nach hat sie sich ihm hingegeben und jeder Zwischenraum ob gross oder klein ist beseelt, indem ein Theil des Körpers in diesem, ein anderer in jenem Theil der Seele liegt und der eine so, der andere so disponirt ist und die Dinge theils im Gegensatz theils in Abhängigkeit von einander stehen. Aber nicht ist die Seele also beschaffen und nicht wirkt sie zerstückelt durch einen Theil von sich einem jeden Theile der Seele das Leben, sondern alles insgesammt lebt durch die ganze und ganz ist sie überall gegenwärtig, dem erzeugenden Vater ähnlich und gemäss dem Einen und Allverbreiteten. Und obwohl der Himmel vielfach getheilt und an verschiedenen Orten verschieden ist, so ist er doch etwas Einheitliches durch die Kraft dieser und ein Gott ist durch sie diese Welt. Es ist auch die Sonne ein Gott, weil beseelt, und die andern Gestirne und wir, wenn wir etwas sind, sind es hierdurch: „denn Todte sind werthloser als Mist, den man hinauswirft." Die Ursache also, die den Göttern ihr göttliches Wesen verleiht, muss ein älterer Gott als sie selbst sein; ihr gleichartig ist auch unsere Seele, und wenn du sie betrachtest ohne die Zusätze in ihrer Besonderung und Reinheit, so wirst du dasselbe werthvolle Wesen, das die Seele ausmacht, finden, ja ein werthvolleres als alles was körperlich ist. Denn Erde ist alles; und wenn es Feuer ist, was wäre das Brennende an ihm? Und so verhält sichs mit allem hieraus Zusammengesetzten, wenn du Wasser und Luft hinzusetzest. Und wenn es, weil beseelt, erstrebenswerth sein wird, warum will man sich selbst aufgeben und einem andern nachjagen? Vielmehr die Seele in einem andern bewundernd bewundere dich selbst.

3. Da also die Seele etwas so werthvolles und göttliches ist, so halte dich überzeugt, dass du durch ein solches Vehikel einem Gott nachjagest, und steige mit Hülfe einer solchen Ursache auf zu jenem; keineswegs wirst du in die Weite streben, es giebt keine vielen Zwischenräume. Ergreife demnach ein

göttlicheres Theil als dies Göttliche, ich meine den dem Oberen benachbarten Theil der Seele, an welchem und durch welchen die Seele ist. Denn obwohl sie, wie gezeigt, ein Ding für sich ist, ist sie doch das Abbild der Vernunft; wie der sich nach aussen entfaltende Begriff ein Product des Begriffs in der Seele ist, so ist auch sie selbst ein Begriff der Vernunft und ganz Energie wie das Leben, das sie in eine andere Daseinsform entsendet, ähnlich wie am Feuer die an ihm haftende und die von ihm entsandte Wärme unterschieden wird. Man muss sie aber dort nicht auffassen als eine herausfliessende, sondern als eine theils in ihm bleibende, theils heraustretende. Herstammend also von der Vernunft ist sie vernünftig und in Vernunftschlüssen besteht ihre Vernunft und ihre Vollendung rührt auch von der Vernunft her, gleichwie ein Vater den Sohn aufzieht und ausbildet, den er nicht vollkommen im Vergleich zu sich selbst erzeugt hat. Die Daseinsform also kommt ihr von der Vernunft und der schöpferisch wirksame Begriff, indem die Vernunft von ihr geschaut wird. Denn wenn sie auf die Vernunft blickt, so hat sie drinnen und eigenthümlich was sie denkt und wirkt. Und das allein darf man vernünftige Wirkungen der Seele nennen, was vernünftig und von Hause aus geschieht; die geringeren Wirkungen kommen anderswoher und sind Affectionen einer solchen Seele. Der Intellect also macht sie mehr und mehr göttlich, dadurch dass er ihr Vater ist und ihr beisteht. Denn nichts liegt dazwischen als was sein Wesen im Anderssein hat, so jedoch, dass die Seele unmittelbar hinterher ist und aufnimmt, der Intellect aber als das Formprincip zu betrachten ist; schön ist aber auch die Materie des Intellects, da sie vernunftgleich ist und einfach. Was es also mit dem Intellect auf sich hat, ist eben hierdurch klar; dass er höher und mächtiger ist als selbst diese ausgezeichnete Seele, kann man auch aus Folgendem sehen.

4. Wenn jemand diese sichtbare Welt bewundert, indem er auf ihr Grösse und Schönheit und die Ordnung der ewigen Bewegung sieht und auf die Götter in ihr, die theils sichtbar theils auch unsichtbar sind, desgleichen auf die Dämonen und Thiere und alle Pflanzen: so steige er empor zu ihrem wahren und wesentlichen Urbild und schaue auch dort, wie alles vernünftig und von sich ewig in eigener Vernunft und eigenem Leben besteht und wie an der Spitze dieser der unversehrte Intellect steht und unaussprechliche Weisheit und das wahrhaftige Leben unter dem Kronos, der ein Sohn (Koros) Gottes und der Intellect ist. Denn alles Unsterbliche befasst er in sich, den ge-

sammten Intellect, Gott ganz und gar, die gesammte Seele, ewig ruhend. Denn wozu sucht der eine Veränderung, mit dem es gut bestellt ist? Wo soll der hin- und wozu übergehen, der alles bei sich hat? Auch einen Zuwachs sucht er nicht, da er der vollkommenste ist. Darum ist auch alles bei ihm vollendet, damit er in allen Stücken vollkommen sei, nichts in sich tragend was nicht derartig wäre, nichts was nicht denkt: er denkt aber nicht suchend sondern habend. Und seine Seligkeit ist nicht etwas hinzuerworbenes, sondern von Ewigkeit her und ewig ist alles, und er ist die wahre Ewigkeit, welche die Zeit, die Seele umkreisend, nachahmt, indem sie das eine vorüberlässt, das andere aufgreift. Denn anderes und immer wieder anderes kreist um die Seele: bald ein Sokrates, bald ein Pferd, immer eins von dem Daseienden; der Intellect ist alles. Er hat also in sich selbst alles an derselben Stelle ruhend und ist allein und ist immer gegenwärtig, niemals zukünftig noch vergangen; denn nichts ist dort vergangen, sondern es steht immer, da es mit sich identisch ist und gleichsam mit sich selbst in dieser Lage zufrieden. Jedes einzelne davon ist Intellect und seiend und die Gesammtheit ganz Intellect und ganz seiend: der Intellect, indem er gemäss dem Denken das Seiende zu Stand und Wesen bringt, das Seiende, indem es durch das Gedachtwerden dem Intellect das Denken und das Sein verleiht; die Ursache des Denkens aber ist eine andere, dieselbe wie die des Seienden. Für beide also giebt es eine andere gemeinsame Ursache. Denn zugleich sind jene vorhanden und verlassen sich einander nicht, vielmehr constituiren sie in ihrer Zweiheit dieses Eine, welches zugleich Intellect und seiend und denkend und gedacht ist: der Intellect gemäss dem Denken, das Seiende gemäss dem Gedachten. Denn es würde das Denken nicht entstehen, wenn es kein Anderssein gäbe neben der Identität. Demnach sind die ersten Principien: Intellect, Seiendes, Anderssein, Identität, wozu man auch noch Bewegung und Ruhe nehmen muss; und zwar Bewegung wegen des Denkens, Ruhe um der Identität willen. Das Anderssein ist erforderlich, damit es ein Denkendes und Gedachtes giebt; oder wenn du das Anderssein hinweggenommen, so wird das daraus hervorgegangene Eine schweigen. Es muss aber auch das Gedachte im Verhältniss zu einander verschieden sein. Ebenso ein und dasselbe, da es mit sich selbst eins ist, und auch etwas gemeinsames in allen Dingen; doch ist hier der Unterschied das Anderssein. Diese Mehrzahl der Principien constituirt die Zahl und die Quantität;

ebenso die Eigenthümlichkeit eines jeden derselben die Qualität, woraus als aus den ersten Gründen das übrige hervorgeht.

5. Als eine Vielheit also ist dieser Gott in dieser Seele vorhanden, die mit dieser sich verknüpft, wenn sie nicht abtrünnig werden will. Hat sie sich ihm also genähert und ist sie gleichsam Eins geworden, so sucht sie ihn. Wer ist nun der Erzeuger dieses, der einfache und vor einer solchen Vielheit existirende, der Grund für das Sein und Vielessein jenes, der die Zahl hervorbringt? Denn die Zahl ist nicht das erste; denn vor der Zweiheit ist ja die Eins, in zweiter Linie steht die Zweiheit und von dem Einen geworden hat sie jenes als das Bestimmende, sie selbst ist an sich unbestimmt; ist sie aber bestimmt, so ist sie bereits Zahl, aber Zahl als Substanz. Zahl ist auch die Seele. Denn nicht Massen und Grössen sind das erste; denn diese concreten Dinge sind später, welche die sinnliche Wahrnehmung für seiend hält. Auch in den Samenkörnern ist nicht das Feuchte das eigentlich Werthvolle, sondern das was nicht gesehen wird, und dies ist Zahl und Begriff. Also die dort sogenannte Zahl und Zweiheit sind Begriff und Intellect, jedoch ist die Zweiheit unbestimmt dadurch dass sie gleichsam wie an einem Substrat aufgefasst wird, aber die aus ihr und der Eins entspringende Zahl ist die Form einer jeden gleichsam durch die in ihr entstandenen Formen gebildeten Zahl. Doch wird sie auf eine andere Weise durch die Eins, auf eine andere durch sich selbst gebildet, ähnlich dem Sehen der Wirklichkeit nach; denn das Denken ist ein Sehen, das sich um das Eine bewegt.

6. Wie sieht sie nun [die Intelligenz] und wen? und wie ist sie überhaupt zu Stande gekommen und aus jenem Ersten geworden, damit sie sehe? Nun hat zwar die Seele die Nothwendigkeit der Existenz dieser Principien, sie verlangt aber das vielfach auch von den alten Weisen behandelte Problem zu lösen, wie aus diesem e i n e n Seienden nach der Beschaffenheit, die wir ihm vindiciren, irgendetwas seine Daseinsform [Hypostase] sei es eine Menge oder Zweiheit oder Zahl erhalten habe, und nicht vielmehr jenes in sich selbst verharrte, sondern eine solche Menge ihm entströmte, die wir unter den vorhandenen Dingen wohl sehen, die wir aber zu jenem zurückzuführen verlangen.

In der Weise nun soll davon gesprochen werden, dass wir Gott selbst anrufen, nicht mit lauten Worten, sondern indem wir uns mit der Seele strecken zum Gebet, die wir zu jenem nur dann beten können, wenn wir allein ihm allein

gegenübertreten. Es muss also wer jenen schauen will, ihn der drinnen wie in einem Heiligthum in sich selbst ist und ruhig bleibt erhaben über alle Dinge, die gleichsam schon mehr nach aussen stehenden Götterbilder oder vielmehr das zuerst erscheinende Götterbild anschauen, das auf folgende Weise sein Erscheinen kund giebt.

Jedem Bewegten muss etwas zu Grunde liegen, nach dem hin es sich bewegt. Liegt ihm nichts zu Grunde, so werden wir ihm auch keine Bewegung zuschreiben, sondern wenn etwas nach ihm wird, so muss es werden indem jenes sich immer zu sich selbst hinwendet. Störend soll uns nicht das Werden in der Zeit in den Weg treten, die wir eine Untersuchung über das ewig Seiende anstellen; sprechen wir in der Untersuchung dennoch von einem Werden desselben, um ihm einen Antheil an dem Grund und der Ordnung zu gewähren, so ist gleichwohl zu sagen, dass das von dorther Werdende, ohne dass jenes sich bewegt, wird. Denn wenn etwas würde indem jenes sich bewegt, so würde das von jenem her nach der Bewegung Werdende als ein drittes und nicht als ein zweites werden. Da also jenes unbewegt ist, so muss, wenn etwas als zweites nach ihm sein soll, dieses zu Stande kommen, ohne dass jenes sich hinneigt oder es will oder überhaupt sich regt. Wie nun? und als was müssen wir uns ein jenes als Bleibendes Umgebendes vorstellen? Als einen ringsum aus ihm hervorbrechenden Glanz, aus ihm dem Bleibenden, wie das glänzende, um sie herumlaufende Licht der Sonne, das aus ihr der bleibenden stets erzeugt wird. Und alles Seiende solange es bleibt setzt aus seinem Wesen eine nothwendige Hypostase heraus, welche um dasselbe nach seinem äussern Rand hin kreist und geknüpft ist an die hülfreich gegenwärtige Kraft desselben, als ein Abbild gleichsam des Urbildes, aus dem es entstanden: das Feuer strahlt die Wärme von sich aus, auch das Eis behält seine Kälte nicht bloss in sich; am meisten bezeugen dies alle wohlriechendan Essenzen, denn solange sie existiren, geht etwas aus ihnen sich um sie verbreitend hervor, welches in seinem Vorhandensein alles in der Nähe Befindliche geniesst. Auch alles bereits Vollkommene zeugt und erzeugt ein Geringeres als es selbst ist; aber das stets Vollkommene erzeugt auch stets ein Ewiges. Was ist nun über das Vollkommenste zu sagen? Nichts kommt von ihm als das Grösste nach ihm. Das Grösste aber nach ihm ist der Intellect und das Zweite; es sieht auch der Intellect auf jenes und bedarf seiner allein, jenes aber dieses durchaus nicht; und das von dem, was höher

ist als der Intellect, Erzeugte ist seinem Wesen nach Intellect, und höher als alles [Erzeugte] ist der Intellect, weil das andere nach ihm ist; so ist auch die Seele Begriff und gewissermassen Energie des Intellects, wie dieser Energie jenes. Indessen ist der Begriff der Seele dunkel; denn wie ein Abbild des Intellects muss diese auf den Intellect blicken, ebenso der Intellect auf jenes Erste, damit er Intellect sei. Er sieht aber jenes nicht getrennt, sondern weil er unmittelbar nach ihm und ohne einen Zwischenraum ist, wie auch zwischen der Seele und dem Intellect kein Zwischenraum liegt. Alles Erzeugte aber sehnt sich nach dem Erzeuger und liebt ihn, ganz besonders wenn sie allein sind, der Erzeuger und das Erzeugte. Wenn aber der Erzeuger auch das beste ist, so steht das Erzeugte nothwendig mit ihm im Zusammenhang, in der Art dass es nur durch das Anderssein getrennt ist.

7. Ein Bild jenes nennen wir den Intellect (denn wir müssen deutlicher reden) erstens, weil in gewisser Weise das Erzeugte jenes sein und vieles von ihm bewahren und ihm ähnlich sein muss, wie auch das Licht Aehnlichkeit hat mit der Sonne. Aber nicht ist jenes Intellect. Wie erzeugt es nun den Intellect? Nun weil es durch die Hinwendung zu sich selbst sah; und dieses Sehen ist Intellect. Denn dasjenige, was ein anderes percipirt, ist entweder sinnliche Wahrnehmung oder Intellect; den Intellect versinnbildlicht ein Kreis, die sinnliche Wahrnehmung eine Linie und das übrige. Allein der Kreis kann seiner Beschaffenheit nach getheilt werden, dieses aber nicht also. Oder auch hier ist ein Einheitliches, aber das Eine ist die Möglichkeit aller Dinge. Dessen Möglichkeit es nun ist, das sieht von der Möglichkeit gleichsam abgespalten das Denken; sonst wäre es nicht Intellect. Hat er doch auch von sich selbst bereits gleichsam eine Mitempfindung seiner Kraft, dass er eine Wesenheit [Substanz] selbst durch sich erzeugen kann und für sich selbst das Sein bestimmen durch die von jenem [Ersten] ausgehende Kraft und dass die Wesenheit gleichsam ein Theil ist der Wesenheiten jenes und aus jenem und gefestigt wird von jenem und zur Substanz sich vollendet von jenem und aus jenem. Er sieht aber selbst von dort her, dass ihm als einem Theilbaren das Leben, das Denken und alles aus einem Untheilbaren eignet, weil jenes nichts von allem ist; denn auf diese Weise ist alles aus jenem, weil jenes nicht durch irgendwelche Form festgehalten wurde; jenes ist eben nur Eins. Deshalb ist jenes nichts von dem im Intellect Befindlichen, aus ihm aber ist

alles im Bereiche des Seienden. Darum sind dies auch Substanzen, denn ein jedes ist bereits begrenzt und hat Form. Doch darf das Seiende nicht wie im Unbegrenzten befindlich betrachtet werden, sondern als durch eine Grenze und sichere Position befestigt; denn die feste Position [Stand, Status] ist für die intelligiblen Dinge Grenze und Gestalt, wodurch sie auch die Hypostase erlangen. Der so erzeugte Intellect wird mit Recht zu dem Allerreinsten gezählt und verdient keinen andern Ursprung als aus dem ersten Princip, und sobald er geworden ist, erzeugt er alles Seiende zugleich mit sich, die gesammte Schönheit der Ideen, alle intelligiblen Götter; erfüllt von alledem das er erzeugt hat, absorbirt er es gewissermassen wieder, weil er es in sich haben und nicht zulassen will, dass es wieder herausfalle und bei der Rhea ernährt werde, wie das auch die Mysterien und Göttermythen in ihrer räthselhaften Sprache andeuten wenn es heisst, Kronos sei als der weiseste Gott vor dem Zeus geworden und berge wieder in sich was er erzeuge: auf diese Weise sei er erfüllt und Intellect im Sohne [Koros]; darauf, heisst es, habe er den Zeus erzeugt, der schon war; denn der Intellect erzeugt die Seele als vollkommener Intellect. Da er nämlich vollkommen war, musste er erzeugen und eine so grosse Potenz konnte nicht unthätig sein. Höher und besser indessen konnte das Erzeugte auch hier nicht sein, sondern es musste als ein Abbild desselben geringer sein, in derselben Weise unbegrenzt, doch auch begrenzt und zur Form gestaltet von dem Erzeugenden. Das Erzeugniss des Intellects ist aber ein Begriff und das Gedachte eine Hypostase; und dies ist das um den Intellect Kreisende, das Licht des Intellects, eine an ihn geknüpfte Spur, einerseits mit jenem vereint und somit erfüllt und geniessend und Theil nehmend an ihm und denkend, andererseits geknüpft an die Dinge nach ihm oder vielmehr auch seinerseits zeugend was nothwendig geringer sein muss als die Seele. Darüber soll später gesprochen werden. Soweit die göttlichen Dinge.

8. Aus diesem Grunde stammt auch die Dreitheilung beim Plato: alles in unmittelbarer Umgebung des Königs aller Dinge nennt er das Erste, ein Zweites um das Zweite, ein Drittes um das Dritte herum. Er nennt auch einen Vater der Ursache, indem er als die Ursache den Intellect bezeichnet; denn der Intellect ist ihm der Demiurg, von diesem aber sagt er, er mache die Seele in jenem Mischkruge. Als den Vater der Ursache, die Intellect ist, bezeichnet er das Gute und das über den Intellect, ja über das Sein Erhabene. An vielen Stellen

nennt er auch das Sein und den Intellect Idee; also wusste Plato, dass aus dem Guten der Intellect, aus dem Intellect die Seele stammt; und somit sind diese Darlegungen nicht neu und nicht jetzt sondern schon längst ausgesprochen, wenn auch nicht klar und deutlich, vielmehr sind diese jetzigen Erörterungen nur Ausführungen jener, die das Alter jener Ansichten aus Platos Schriften selbst bezeugen und erhärten. Auch Parmenides berührte sich mit dieser Ansicht, insofern er das Seiende und den Intellect als identisch betrachtete und das Seiende nicht in die sinnlichen Dinge setzte. Denn indem er sagt: Denken und Sein sind identisch, nennt er das Denken auch unbewegt, wobei er jede körperliche Bewegung von ihm ausschliesst, damit es sich gleich bleibe, und es einer Kugel vergleicht, weil es alles umfasst hält und das Denken nicht ausser sich, sondern in sich hat. Indem er es in seinen Schriften Eins nannte, hatte er als Grund die Wahrnehmung, dass ja eben dieses Eine als Vieles angetroffen werde. Der Parmenides bei Plato aber redet genauer und scheidet von einander das ursprüngliche Eine, was im vorzüglicheren Sinne Eins ist, und das zweite Eine, das er Vieles nennt, und das dritte Eine und Viele. Und so stimmt auch er überein mit den drei Naturen.

9. Wenn ferner Anaxagoras den Intellect rein und ungemischt nennt, so setzt er gleichfalls das Erste als einfach und das Eine als gesondert, doch hat er, wie man es in einem so frühen Zeitalter nicht anders erwarten kann, eine genauere Darlegung versäumt. Auch Heraklit kennt das Eine als ewig und intelligibel; denn die Körper werden stets und sind im Fluss. Nach dem Empedokles trennt der Streit, die Liebe aber ist das Eine; als unkörperlich nimmt auch er dies; die Elemente vertreten die Stelle der Materie. Später nennt Aristoteles das Erste als gesondert und intelligibel, indem er aber sagt, es denke sich selbst, macht er es auch wieder nicht zum Ersten. Damit dass er noch vieles andere Intelligible annimmt und zwar so viel als Sphären am Himmel sind, damit ein jedes jegliche Sphäre bewege, spricht er in anderer Weise von den Dingen im Intelligiblen als Plato, wobei er in Ermangelung eines rationellen Grundes die Nothwendigkeit anzieht. Allein wenn es auch in rationeller Weise geschähe, könnte doch jemand Einwendungen machen; denn rationeller ist es, dass alle zu einer einheitlichen Ordnung beitragenden Sphären auf Eins und auf das Erste blicken. Auch dürfte jemand nachforschen, ob ihm das viele Intelligible aus dem einen Ersten stammt oder ob die Principien in dem Intelligiblen viele sind. Und

aus dem Einen, so wirds damit offenbar sein analog
Sphären im Intelligiblen, von denen die eine die andere
ıst, eine aber, die äussere, sie beherrscht. Folglich wird
dort das Erste alles umfassen und es wird einen intelli-
ı Kosmos geben, und wie hier [in diesem Kosmos] die
ren nicht leer sind, sondern die erste voll ist von Sternen
die andern Sterne haben, so wird auch dort das Bewe-
vieles in sich haben und zwar wirklicher und wesen-
dort. Wenn aber ein jedes Princip ist, dann werden
'rincipien es zufällig sein; und weshalb werden sie zu-
ıensein und zu einem Werk mit der Harmonie des ge-
ıten Himmels in Einklang stehen? Wie sollen ferner
ım Himmel sich bewegenden Dinge an Zahl gleich sein
intelligiblen? Wie können sie ferner so viele sein als
rperliche Wesen, wenn die Materie sie nicht trennt? Dem-
haben also von den Alten hauptsächlich die Anhänger
'ythagoras und der Philosophen nach ihm sich eingehend
ieser Natur befasst; aber die einen haben ihre Ansichten in
ıarbeiteten Schriften niedergelegt, andere nicht in Schriften,
ırn haben sie ohne schriftliche Aufzeichnung in den Zu-
ıenkünften kund gethan oder überhaupt sich nicht damit
;eben.

10. Es ist also nunmehr gezeigt, dass man annehmen
, es gebe über dem Seienden das Eine, wie die Argu-
ation es erweisen wollte, insoweit bei dergleichen über-
von einem Beweise die Rede sein kann; ferner es gebe un-
lbar nach dem Seienden einen Intellect und das dritte sei
atur der Seele. Wie aber in der Natur die genannten Drei
so muss man sie auch bei uns annehmen. Ich meine
in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen — denn diese
davon getrennt — sondern ausserhalb an den sinnlich
nehmbaren Dingen und verstehe das „ausserhalb" eben
ie auch jene [Principien] ausserhalb des gesammten Him-
sind — so also meine ich das von dem Menschen, wie
von einem inwendigen Menschen spricht. Es ist also
unsere Seele etwas göttliches und zugleich gehört sie
ındern Natur an, wie das durchweg die Natur der Seele
vollkommen ist die mit dem Intellect begabte, der Intellect
ıeils denkend, theils befähigt er zum Denken. Man wird
irre gehen, wenn man diesen denkenden Theil der Seele,
keines körperlichen Organs zum Denken bedarf, sondern
eigene Energie rein für sich hat, damit auch ein reines
en möglich sei, gesondert und unvermischt mit dem Körper

in das ursprünglich Intelligible setzt. Denn wir dürfen keinen Raum suchen wo wir es hinsetzen, sondern müssen es ausserhalb jedes Raumes statuiren. Deshalb sagt Plato von dem All: 'er hat auch von aussen her die Seele herumgelegt', womit er auf den im Intelligiblen bleibenden Theil der Seele hinweist. Auch die Aufforderung zur Trennung [der Seele vom Körper] ist nicht örtlich gemeint — denn dieser [der Körper] ist durch seine Natur getrennt — sondern er versteht das von dem Nichthinneigen, von den Vorstellungen und von der Entfremdung vom Körper, ob es vielleicht möglich wäre auch die übrige Species der Seele emporzuführen und mit der oberen auch die hier unten fest gebannte Species zusammenzubringen, die nur das schöpferische und bildende Princip des Körpers ist und ihr Wesen und Geschäft im Bereiche dieses hat.

11. Da es nun eine Seele giebt, die über das Gerechte und Schöne nachdenkt, und da die Reflexion danach forscht, ob dieses gerecht und ob dieses schön ist, so muss nothwendig auch das Gerechte etwas feststehendes sein, von dem aus auch die Reflexion sich um die Seele herumbewegt. Oder wie könnte sie sonst reflectiren? Und wenn die Seele hierüber bald reflectirt, bald nicht, so darf nicht ein reflectirender, sondern ein das Gerechte stets besitzender Intellect in uns sein, so muss auch vorhanden sein das Princip des Intellects, der Grund und Gott, indem jener nicht theilbar ist, sondern bleibt; und indem er nicht örtlich bleibt, muss er wieder in vielen Dingen gedacht werden, je nachdem ein jedes ihn als einen andern aufnehmen kann, gerade so wie auch das Centrum an sich ist, aber doch ein jedes im Kreise seine Bezeichnung in ihm hat und die Linien ihr charakteristisches Merkmal auf dieses zurückführen. Denn mit einem derartigen in uns sind auch wir verknüpft und vereint, an ihm hangen wir; eine feste Position haben wir in ihm, die wir uns dorthin zustimmend neigen.

12. Wie kommt es nun, dass wir im Besitz so vortrefflicher Dinge sie doch nicht ergreifen, sondern häufig träge von solchen Thätigkeiten ausruhen, manche auch überhaupt nicht thätig sind? Nun, jene verharren stets in ihren Thätigkeiten, nämlich der Intellect und das vor dem Intellect stets in sich selbst Bleibende, — auch der Seele eignet so das Stetsbewegliche; doch ist alles in der Seele Befindliche darum noch nicht wahrnehmbar, sondern es kommt in uns hinein, wenn es in die Wahrnehmung tritt [zur Empfindung gelangt] — wenn aber das einzelne Thätige dem Wahrnehmenden nichts mittheilt, so hat es noch nicht die ganze Seele durchdrungen.

ɜrkennen also auch noch nicht, weil wir ja mit einem ch Wahrnehmbaren verbunden und nicht ein Theil der , sondern die gesammte Seele sind. Ferner, jeder lege Theil dessen was beseelt ist wirkt stets an sich das ;e; aber die Kunde davon empfangen wir, wenn eine eilung und Perception stattfindet. Demnach muss, wenn Perception des so Gegenwärtigen zu Stande kommen soll, das Percipirende sich nach innen wenden und die Aufsamkeit hervorbringen; wie z. B. jemand, der aufpasst ;inen bestimmten Laut zu hören, sich allen andern Lauten hliesst und das Ohr spitzt auf den bessern Laut, so oft zu ihm dringt: so muss man auch hier die sinnlich ɪren Laute, soweit es nicht dringend nöthig ist, fahren n und die zur Perception geeignete Kraft der Seele rein hren und geneigt zum Hören der Stimmen von oben.

ZWEITES BUCH.

ɔer das Werden und die Ordnung der Dinge nach dem Ersten.

. Das Eine ist alles und auch nicht eins; denn das ;ip von allem ist nicht alles, sondern ihm gehört alles denn dorthin läuft es gleichsam zurück; oder vielmehr es ɪoch nicht, sondern wird sein. Wie kann es nun aus n einfachen Eins stammen, da in ebendemselben [dem ischen] keine Vielheit zu Tage tritt, nicht irgendwelche heit von irgend etwas? Nun, weil nichts in ihm war, n ist alles aus ihm, und damit es das Seiende sei, eben n ist es selbst nicht seiend, wohl aber der Erzeuger desn; und dies ist gleichsam das erste Werden. Denn da ɔllkommen ist, weil es nichts sucht noch hat noch bedarf, ɔss es gleichsam über und seine Ueberfülle brachte anderes ɔr; das Gewordene aber wandte sich hin zu ihm und le erfüllt und blickte auf es und wurde so Intellect. Und : feste, nach jenem hingewandte Position wirkte das Seiende, Schauen auf sich selbst den Intellect. Indem es also zu selbst hingewandt stille steht, damit es sehe, wird es zuh Intellect und seiend. So also beschaffen wie jener bringt as Gleiche hervor, indem es viele Kraft ausströmen liess; Species [Form] von ihm ist auch dies, wie es das Frühere hm ausströmen liess. Und diese aus der Wesenheit stammende

Wirksamkeit ist Seele, dies geworden während jenes bleibt; denn auch der Intellect ist geworden, während jenes vor ihm blieb. Sie aber schafft nicht bleibend, sondern in Bewegung gesetzt erzeugte sie ein Abbild. Dorthin also blickend woher sie geworden, wird sie erfüllt und indem sie fortgeht zu einer andern und entgegengesetzten Bewegung, erzeugt sie als ein Abbild ihrer selbst die Empfindung und die Natur in den Pflanzen. Nichts aber ist von dem Voraufliegenden isolirt oder abgeschnitten. Deshalb scheint sich auch die Seele des Menschen bis zu den Pflanzen zu erstrecken und in gewisser Weise erstreckt sie sich so weit, da das [Leben] in den Pflanzen ihr angehört; keineswegs jedoch ist sie ganz in den Pflanzen, sondern auf die Art gelangt sie in die Pflanzen, dass sie bis so weit nach unten zu fortschritt, indem sie eine andere Daseinsform schuf durch ihr Vordringen und Verlangen nach dem Schlechteren; lässt doch auch das Höhere, das von dem Intellect Abhängende den Intellect bei sich selbst bleiben.

2. Es findet also ein Process vom Ersten bis zum Letzten statt, indem ein jedes immer an seinem Ort zurückgelassen wird, das Erzeugte aber einen andern Rang d. h. einen schlechteren erhält; ein jedes jedoch wird identisch mit dem, dem es folgt solange es ihm nachjagt. Wenn nun eine Seele in eine Pflanze gelangt, so ist etwas davon gleichsam ein Theil in der Pflanze, nämlich das verwegenste und unverständigste und was bis dahin vorgeschritten ist; wenn in ein unvernünftiges Thier, so hat die Kraft der Sinnlichkeit die Oberhand und Führung gewonnen; wenn in einen Menschen, so bewegt sie sich entweder überhaupt innerhalb des Vernünftigen oder vom Intellect her wie eine, die den Intellect als eigenthümlichen Besitz und von sich selbst das Verlangen hat zu denken oder überhaupt sich zu regen. Kehren wir also wieder zurück. Wenn jemand an einem Baume die Auswüchse oder die Zweige oben abschneidet, wo ist dann die hierin befindliche Seele hin? Nun, woher sie gekommen ist; denn die Entfernung war keine örtliche. Eins also ist sie im Princip. Wenn man aber die Wurzel durchschneidet oder verbrennt, wo bleibt die Kraft in der Wurzel? In der Seele, die nicht an einen andern Ort gegangen ist. Aber selbst wenn sie an ebenderselben Stelle ist, so war sie doch wenigstens an einer andern, wenn sie zurückkehrt; wenn nicht, so ist sie in einer andern Pflanzenseele, denn sie zieht sich nicht an einen Ort zusammen; und wenn sie zurückkehrt, so gelangt sie in die Kraft vor ihr. Aber wo ist jene? In der Seele vor dieser; die aber erstreckt

ch bis zum Intellect, nicht räumlich, denn es war nichts im aume; der Intellect aber ist noch viel weniger im Raume, so auch sie nicht. Nirgends also seiend ist sie so in dem, 'as nirgends ist und allenthalben. Wenn sie aber in die bere Region vorschreitend in der Mitte, ehe sie vollends in ie oberste angelangt, stehen bleibt, so hat sie ein mittleres eben und steht in jenem Theil ihrer selbst. Alles dieses ist ner [Intellect] und nicht jener: jener, weil aus jenem; nicht ner, weil jener in sich selbst bleibend gab. Sie ist also wie in grosses, weithin sich erstreckendes Leben: jeder der nächstlgenden Theile ein anderer, aber jeder mit sich selbst zusamenhängend, ein anderer dieser und ein anderer jener durch en Unterschied, ohne dass der frühere in dem folgenden ntergeht. Was ist nun die in die Pflanzen eingegangene eele? Zeugt sie nichts? Doch, dasjenige, in dem sie sich efindet. Allein das Wie ist von einem andern Ausgangspunkt er zu untersuchen.

DRITTES BUCH.

ber die Erkenntniss vermittelnden Hypostasen und das Transscendente.

1. Muss etwa das sich selbst Denkende ein vielfaches sein, mit es, indem es durch eins des in ihm Befindlichen das rige schaut, auf diese Weise eben als sich selbst denkend zeichnet werde, in der Annahme nämlich, dass es als ein nzlich Einfaches sich nicht zu sich und der denkenden ahrnehmung seiner selbst hinwenden könne? Nun, es ist glich, dass es auch als ein nicht Zusammengesetztes ein nken seiner selbst erlangen kann. Denn dasjenige, was en deshalb sich selbst denken soll, weil es ein Zusammensetztes ist, da es nämlich durch eins des in ihm Befindhen das übrige denkt, gleich als ob wir durch sinnliche ihrnehmung unsere eigene Form und die übrige Natur s Körpers wahrnähmen: das dürfte es doch nicht erreichen h in Wahrheit zu denken. Denn in einem solchen wird ht das Ganze erkannt sein, wenn nicht auch jenes Denade das übrige verbunden mit ihm und dazu sich selbst lacht hat, und es wird nicht (was gesucht wird) ein und selbe sich selbst denken, sondern ein anderes ein anderes. n muss also einerseits ein sich selbst Denken als ein Ein-

faches setzen, andererseits untersuchen wie dieses denkt, oder man muss abstehen von der Meinung, dass etwas in Wahrheit sich selber denke. Abzustehen nun von dieser Meinung geht nicht wohl an, da sich dann viele Unzuträglichkeiten ergeben; denn wollten wir dies der Seele als ungereimt nicht zuerkennen, so ist sicherlich völlig ungereimt es der Natur des Intellects nicht beizulegen, wenn dieser die Erkenntniss der übrigen Dinge hat, zur Erkenntniss und zum Wissen seiner selbst aber nicht gelangen soll. Denn die äussern Dinge erfasst die sinnliche Wahrnehmung, aber nicht der Intellect, und wenn man will die Reflexion und Meinung; ob indessen der Intellect eine Erkenntniss dieser Dinge hat oder nicht, muss untersucht werden; alles Intelligible aber wird natürlich der Intellect erkennen. Erkennt nun der, welcher dieses erkennt, nur dieses oder auch sich selbst? Und wird er sich auf die Weise kennen dass er nur dieses kennt, wer er selber dabei ist, aber nicht erkennen, sondern erkennen, dass er erkennt was ihm angehört, ohne noch zu erkennen wer er selber ist, oder erkennt er das ihm zu eigen Gehörige und sich selbst? Wie das geschieht und bis zu welchen Grade, muss untersucht werden.

2. Zuvor jedoch muss über die Seele geforscht werden, ob ihr die Erkenntniss ihrer selbst beigelegt werden darf und was das Erkennende in ihr ist und wie es geschieht. Von dem wahrnehmenden Vermögen derselben nun werden wir von vornherein sagen, es beziehe sich nur auf die ausserhalb liegenden Dinge; denn falls auch eine Mitempfinden der inwendigen Eindrücke stattfindet, so geht die Perception doch auf das ausser ihr selbst Befindliche und findet hier statt; denn die Affectionen des Körpers nimmt sie durch diesen selbst wahr. Das logische Vermögen in ihr bildet sich von den aus der sinnlichen Wahrnehmung stammenden Vorstellungsbildern her ein Urtheil und verbindet und trennt; oder auch an den aus dem Intellect stammenden beobachtet es die Grund- und Umrisse und hat auch im Bereiche dieser dasselbe Vermögen und gewinnt auch noch die Einsicht hinzu, indem es erwägt und zu den alten in ihm neue Umrisse hinzufügt und eben anlangende: eine Thätigkeit, die wir als Erinnerungen der Seele bezeichnen möchten. Und der Intellect der Seele ist es, der sich bis hierher mit seiner Potenz erstreckt: entweder wendet er nun sich zu sich selbst und erkennt sich selbst, oder dies [logische Vermögen] ist auf den Intellect zurückzuführen. Wenn wir nämlich die Erkenntniss seiner selbst diesem Theil [der

Seele] beilegen, so werden wir den Intellect selbst damit bezeichnen und erforschen, wodurch er sich von dem höheren Vermögen unterscheidet; legen wir es ihm nicht bei, so werden wir in logischer Consequenz auf jenen kommen und untersuchen, was es heisst: ein Ding erkennt sich selbst. Legen wir es auch hier in dem niederen Gebiet ihm bei, so werden wir untersuchen, welch ein Unterschied in dem sich selbst Denken bestehe [zwischen dem höhern und niedern Theil]; wenn keiner, so ist gerade dies der reine Intellect. Dieser denkende Theil [das discursive Denken] der Seele nun, wendet er sich auch seinerseits zu sich selbst? Nein, sondern er erlangt die Erkenntniss der Eindrücke [Typen], die er nach beiden Seiten hin annimmt. Und wie er die Erkenntniss erlangt, ist zuerst zu untersuchen.

3. Die sinnliche Wahrnehmung sieht den Menschen und giebt dem Denken einen Umriss [Eindruck, Typus]; was sagt dieses? Noch wird es nichts sagen, sondern es erkannte bloss und stand still; es müsste denn sein dass es bei sich selbst überlegte: wer ist dieser? wenn es früher auf diesen gestossen ist, und etwa mit Hinzunahme der Erinnerung sagte: es ist Sokrates. Wenn es nun auch die Form entwickelt und aus sich herausstellt, so theilt es was die Vorstellung gegeben hat; sagt es auch, ob er gut ist, so hat es das gesagt nach der aus der sinnlichen Wahrnehmung gewonnenen Erkenntniss; was es aber auf Grund dieser aussagt, das hat es sicherlich von sich selbst, da es einen Maassstab des Guten in sich selbst besitzt. Wie aber hat es das Gute bei sich selbst? Nun, es ist gutartig und wurde zur Wahrnehmung eines solchen gestärkt durch den es erleuchtenden Intellect; denn dieses reine Vermögen der Seele nimmt auch die Spuren des über ihm liegenden Intellects auf. Warum ist aber dieses nicht Intellect und warum das andere, das von dem Wahrnehmungsvermögen anfängt, Seele? Nun, weil die Seele im discursiven Denken sein muss, dies alles aber die Geschäfte der discursiven Denkkraft sind. Aber warum sollen wir nicht damit abkommen, dass wir diesem Theil das Erkennen seiner selbst beilegen? Weil wir ihm das Vermögen, die äussern Dinge zu erforschen und eine vielgeschäftige Thätigkeit auszuüben, beigelegt haben, für den Intellect aber fordern, dass er seine eigenen Angelegenheiten und das in ihm selbst Vorhandene erforsche. Aber wenn jemand sagt: was hindert denn, dass dies mit einer andern Kraft seine eigenen Bestandtheile erforscht? so sucht er nicht das denkende und das logische Vermögen, sondern er nimmt bereits einen reinen Intellect an. Was hindert nun, dass in der Seele ein reiner Intellect

sei? Nichts, werden wir sagen. Aber müssen wir dies als ein Vermögen der Seele noch bezeichnen? Allein wir werden es nicht der Seele zusprechen, vielmehr es unsern Intellect nennen, der ein anderer ist als der nachdenkende und von oben her gekommen, aber gleichwohl der unsrige ist, auch wenn wir ihn nicht mit zu den Theilen der Seele zählen; oder wir nennen ihn den unsern und nicht den unsern; deshalb gebrauchen wir ihn auch und gebrauchen ihn nicht, stets aber das [Nach-] Denken; und unser ist er, wenn wir ihn gebrauchen; gebrauchen wir ihn nicht, so ist er nicht unser. Was ist indessen jenes Gebrauchen? Werden wir etwa jener und sagen dann, dass wir wie jener sind oder ihm gemäss? Denn wir sind nicht Intellect; folglich ihm gemäss durch das ursprüngliche discursive Denkvermögen, das ihn aufnimmt. Wir nehmen ja auch wahr durch das Wahrnehmungsvermögen und wir sind die Wahrnehmenden. Denken wir nun auch in derselben Weise? Nun, wir sind zwar selbst die Denkenden und ergreifen die Gedanken des Denkens — denn dies sind wir — die Wirkungen des Intellects aber stammen von oben so, wie die aus der Wahrnehmung von unten; wir sind dieser herrschende Theil der Seele, ein Mittleres zwischen einer zwiefachen Kraft, einer geringeren und einer besseren d. h. der Wahrnehmung und des Intellects. Inzwischen scheint die Wahrnehmung stets als unser uns zugestandenes Eigenthum, denn wir nehmen stets wahr; der Intellect hingegen wird uns streitig gemacht, da wir ihn ja nicht immer gebrauchen und weil er getrennt ist, getrennt deshalb weil er sich nicht zu uns neigt, sondern wir vielmehr zu ihm nach oben blicken. Die Wahrnehmung dient uns als Bote, jener hat zu uns die Stellung eines Königs.

4. Könige aber sind auch wir, wenn wir ihm gemäss handeln; ihm gemäss in doppelter Weise: entweder durch die gleichsam in uns geschriebenen Gesetze, oder dadurch, dass wir gleichsam erfüllt sind von ihm oder auch im Stande, ihn zu sehen und als gegenwärtig zu empfinden. Und wir erkennen, dass wir selbst durch ein solches Geschaute das übrige lernen oder auch die Kraft, die ein solches erkennt, lernen durch eben diese Kraft oder auch jenes werden, so dass der sich selbst Erkennende ein doppelter ist: der eine, welcher die Natur der Denkkraft der Seele erkennt, der andere über diesem, der erkennt, dass er, gemäss dem Intellect jener geworden, durch jenen auch sich selbst wieder erkennt, nicht mehr als einen Menschen sondern als einen ganz andern, der sich zusammengerafft hat nach dem Obern hin allein, indem

er den bessern Theil der Seele nachzieht, der auch allein zur intellectuellen Anschauung beschwingt werden kann, damit einer dort niederlegt was er geschaut hat. Erkennt nun dies intellectuelle Vermögen nicht, dass es ein intellectuelles ist und dass es ein Verstehen der äussern Dinge erlangt und dass es beurtheilt was es beurtheilt nach den Maassstäben in ihm selbst, die es vom Intellect hat, und dass es etwas besseres giebt als es selbst, was es nicht sucht, sondern völlig hat, wie ich meine? Allein was ist denn das was es nicht kennt, da es doch weiss, wie es beschaffen ist und welches seine Geschäfte sind? Wenn es nun sagt, dass es vom Intellect herstammt und das zweite nach dem Intellect und ein Bild des Intellects ist, welches in sich selbst alles geschrieben enthält, wie ein Schreibender dort oder einer der geschrieben hat: wird ein solcher hier Halt machen, der sich so selber erkannt hat? Wir aber, die wir ausserdem noch eine andere Kraft anwenden: werden wir den Intellect, der sich wiederum selbst erkennt, erblicken oder werden wir nach Hinzunahme jenes, da ja jener unser ist und wir ihm angehören, so den Intellect und uns selbst erkennen? Nothwendig wohl so, wenn anders wir erkennen, was es eigentlich heisst, in dem Intellect selbst sich selber erkennen. Es ist demnach jemand selbst Intellect geworden, wenn er alles andere an sich fahren lässt, durch diesen auch diesen erblickt und durch sich selber sich selbst. Als Intellect demnach also sieht er sich selbst.

5. Sieht er nun etwa mit einem andern Theile von sich einen andern Theil seiner selbst? Aber so wird das eine sehend, das andere gesehen sein, und das heisst nicht mehr selbst sich selber sehen. Wie indessen, wenn alles aus gleichartigen Theilen [Homöomerien] bestände, so dass das Sehende sich in nichts von dem Gesehenen unterschiede? Denn auf diese Weise sieht, wer jenen Theil von sich als mit sich identisch sieht, sich selbst; denn es unterscheidet sich das Sehende in nichts von dem Gesehenen. Allein zunächst ist eine Theilung seiner selbst ungereimt; wie soll man denn auch theilen? Sicherlich doch nicht aufs Gerathewohl; und wer ist der Theilende? Der welcher sich selbst in den Ort des Sehens oder der welcher sich in den Ort des Gesehenwerdens verersetzt? Sodann, wie wird sich der erkennen, der sehend sich selbst in den Ort des Gesehenwerdens versetzt hat gemäss dem Sehen? Denn in dem Gesehenwerden war ja das Sehen nicht. Vielmehr wird er, nachdem er sich so erkannt hat, seiner selbst innewerden als eines Gesehenen, aber nicht als

eines Sehenden; folglich wird er nicht alles noch sich selbst ganz sehen; denn den er sah, sah er als einen Gesehenen, nicht als einen Sehenden, und so wird er einen andern, nicht sich selbst gesehen haben. Doch er wird von sich selbst auch den Geschauthabenden hinzufügen, damit er sich vollkommen geschaut und wahrgenommen habe. Allein wenn auch den Geschauthabenden, so zugleich auch das Geschaute. Wenn nun in dem Schauen das Geschaute vorhanden ist, so hat er, falls nur die Umrisse vorhanden, es nicht selbst; falls er es aber selbst hat, so hat er es nicht, nachdem er es geschaut in Folge der Trennung seiner selbst, sondern er war im Schauen und im Besitz bevor er sich selber theilte. Ist das der Fall, dann muss das Schauen identisch sein mit dem Geschauten und der Intellect identisch mit dem Intelligiblen. Denn ist es nicht identisch, dann wird sich keine Wahrheit ergeben, denn der das Seiende Schauende wird einen andern Eindruck [Typus] haben als das Seiende, was nicht Wahrheit ist. Die Wahrheit also darf nicht auf ein Anderes gehen, sondern was sie sagt, das muss sie auch sein. Eins also ist auf diese Weise der Intellect und das Intelligible und das Seiende, und dies ist das ursprünglich Seiende; demnach ist auch der Intellect, der das Seiende hat, ursprünglich oder vielmehr identisch mit dem Seienden. Aber wenn die intellectuelle Anschauung und das Intelligible eins ist, wie soll deswegen das intellectuell Schauende sich selber schauen? Denn die intellectuelle Anschauung wird gleichsam das Intelligible rings umfassen oder mit dem Intelligiblen identisch sein, aber dass der Intellect sich selber schaut, ist noch nicht klar. Aber wenn die intellectuelle Anschauung und das Intelligible identisch sind — denn das Intelligible ist etwas Actuelles, also nicht Potenz, auch nicht ausserhalb des Lebens, noch ist das Leben oder das Anschauen ihm als etwas fremdem zugeführt, wie etwa dem Stein oder sonst etwas leblosem, ja die erste, ursprüngliche Substanz ist das Intelligible; wenn also Energie, dann dürfte die erste Energie auch die höchste intellectuelle Anschauung und die wesenhafte Anschauung sein, folglich auch die wahrste; eine solche erste und ursprüngliche intellectuelle Anschauung dürfte auch der erste Intellect sein; denn dieser Intellect ist nicht der Möglichkeit nach, noch verschieden von der intellectuellen Anschauung, denn auf diese Weise wäre das Wesenhafte an ihm wieder der Möglichkeit nach. Wenn er also Energie und seine Wesenheit Energie ist, so wird er ein und dasselbe mit der Energie sein; identisch aber mit der Energie ist das Seiende

und das Intelligible; folglich wird alles zugleich eins sein: der Intellect, die intellectuelle Anschauung, das Intelligible. Wenn also die intellectuelle Anschauung desselben das Intelligible ist, er selbst aber das Intelligible, so wird er sich selbst schauend erkennen; denn er wird durch die intellectuelle Anschauung schauen, was er eben selbst war, und zwar wird er das Intelligible schauen, was er eben selbst war. In doppelter Hinsicht also wird er sich selbst schauen, insofern er die intellectuelle Anschauung selbst und insofern er das Intelligible selbst war, was eben er durch die intellectuelle Anschauung schaute, die er selbst war.

6. Die Beweisführung hat also gezeigt, dass es etwas giebt, was selbst sich selber in hervorragendem und eigentlichem Sinne schaut. Es schaut nun anders, wenn es in der Seele befindlich, im Intellect hingegen schaut es im eigentlichen und vorzüglicheren Sinne. Denn die Seele schaute sich selbst als einem andern zugehörig, der Intellect aber, dass er selbst es ist, und wie beschaffen und wer er ist, und dass er aus seiner eigenen Natur stammt und sich zu sich selbst hinwendet. Denn indem er das Seiende schaute, schaute er sich selbst, und im Schauen war er der Energie nach und selbst die Energie; denn Intellect und intellectuelle Anschauung sind eins; und er schaute sich ganz mit sich selbst ganz, nicht mit einem Theile einen andern Theil. Hat ihn nun wohl der Beweis als solchen gezeigt, dass er auch überzeugende Kraft besitzt? Nun, Nothwendigkeit hat er auf diese Weise, nicht Ueberredung; denn die Nothwendigkeit hat ihren Sitz im Intellect, die Ueberredung in der Seele. So suchen wir also, scheint es, mehr überredet zu werden als mit dem reinen Intellect das Wahre zu schauen. Ja so lange wir oben in der Natur des Intellects waren, hatten wir volles Genügen und wir schauten mit dem Intellect und alles in eins zusammenführend sahen wir; denn der Intellect war der Schauende und von sich selber Berichtende, die Seele aber hielt Ruhe und gab der Wirkung des Intellectes nach. Sobald wir indessen hier wieder in der Seele angelangt sind, suchen wir nach einer Ueberredung, indem wir gleichsam in dem Abbild das Urbild schauen wollen. Vielleicht nun muss man die Seele lehren, wie denn der Intellect sich selber schaut, und zwar denjenigen Theil der Seele lehren, der irgendwie vernünftig ist, indem wir ihn als denkend setzen und unter dieser Benennung stillschweigend anzeigen, dass er gewissermassen Intellect ist oder doch durch den Intellect und von dem Intellect seine Kraft erhält. Dieser also muss füglich

erkennen, wie er gleichfalls erkennt was er sieht und weiss was er sagt; und falls er selbst wäre was er sagt, so würde er sich selbst auf diese Weise erkennen. Da die Objecte nun da sind oder von oben her ihm entstehen eben dorther, woher er auch selbst stammt, so dürfte es auch diesem, der Begriff ist und Verwandtes aufnimmt und den in ihm selbst vorhandenen Spuren assimilirt, zukommen in der Weise sich selbst zu erkennen. Er übertrage nun einerseits das Bild auf den wahren Intellect, welcher identisch war mit dem gedachten Wahren und wahrhaft Seienden und Ersten, und [bedenke] andererseits, dass dieser als ein solcher unmöglich ausserhalb seiner selbst sein kann. Wenn er also in sich selbst und bei sich selbst und wenn sein Wesen Intellect ist — und ein intellectloser Intellect existirt doch wohl nicht — so folgt mit Nothwendigkeit, dass ihm die Erkenntniss seiner selbst beiwohnt und dass dieser in sich selbst ist und kein anderes Geschäft noch Wesen hat als allein Intellect zu sein. Denn dem praktischen Leben wenigstens ist dieser nicht zugewandt; zwar wohnt dem nach aussen blickenden Praktischen und nicht in sich selbst Verharrenden eine gewisse Kenntniss äusserer Dinge bei, aber die Nothwendigkeit sich selbst zu erkennen, falls nämlich das Ganze praktisch ist, liegt nicht vor. Wem aber der Trieb zum Handeln nicht innewohnt — denn der reine Intellect hat ja nicht Verlangen nach etwas Fehlendem — dem erweist die stetige Hinwendung zu sich selbst die Erkenntniss seiner selbst nicht bloss als wohl begründet, sondern als nothwendig. Worin sollte das Leben auch bestehen für den, der abgewandt ist von thätigem Handeln und im Intellect wohnt?

7. Aber er schaut Gott, könnten wir einwenden. Allein wenn jemand zugiebt, dass er Gott erkennt, so wird er dadurch auch zu dem Zugeständniss genöthigt werden, dass er sich selbst erkennt. Denn er wird alles, was er von jenem hat und was jener gegeben und was er kann, erkennen und auf Grund dieser Erfahrung und Erkenntniss wird er sich selbst erkennen; denn er ist selbst eins von dem Gegebenen, vielmehr alles Gegebene ist er selbst. Wenn er nun jenen erkennt und seine Kräfte, so wird er durch die gewonnene Erkenntniss auch sich selber erkennen, da er von dorther stammt und was er vermag von dorther empfangen hat; ist er aber nicht im Stande jenen deutlich zu schauen, da das Schauen vielleicht dasselbe ist wie das Geschaute, so bliebe ihm auf diese Weise gerade das Schauen und Erkennen seiner selbst

falls nämlich das Schauen in der Identität mit dem Ge-
en besteht. Was sollten wir ihm auch anderes zuer-
? Ruhe, beim Zeus. Allein die Ruhe des Intellects ist
eine Abspannung des Intellects, sondern die Ruhe des
cts, welche sich frei hält von den andern Dingen, ist
sche Wirksamkeit; bleibt doch auch sonst den Dingen,
h mit anderem nicht befassen, ihre eigenthümliche Wirk-
t und vorzüglich denen, deren Sein nicht ein Sein der
hkeit nach, sondern der Wirklichkeit nach ist. Das
lso ist Wirksamkeit und es giebt nichts, worauf sich
irksamkeit erstreckt; folglich bleibt sie in sich selbst.
ich also selber schaut, hält so die Wirksamkeit bei sich
und auf sich selbst gerichtet. Und auch wenn eine
ng aus ihm heraustritt, geschieht es weil sie auf ihn
ı gerichtet ist. Denn sie musste zuerst in ihm selber
dann auch auf etwas anderes sich erstrecken, oder es
: etwas anderes von ihm kommen, das ihm ähnlich ge-
ist; Feuer z. B. ist dadurch, dass es zuvor in sich selbst
ist und die Wirksamkeit des Feuers hat, im Stande eine
von sich in einem andern hervorzurufen. Hinwiederum
:h der Intellect in sich selbst energische Wirksamkeit,
ele ist nur insoweit als sie sich zum Intellect wendet
nnen, soweit sie ausser dem Intellect ist, nach aussen
t. Auf die eine Weise nämlich ist sie ähnlich geworden
voher sie gekommen, auf die andere Weise jedoch wurde
hnlich und gleichwohl ist sie auch hier ähnlich geworden,
durch thätiges Handeln oder künstlerisches Schaffen;
uch handelnd schaut sie gleichwohl und schaffend schafft
rmen, gleichsam fein ausgearbeitete Gedanken, so dass
rmen Spuren der intellectuellen Anschauung und des
:ts sind, wobei die näheren gemäss dem Urbild hervor-
und dieses nachahmen, die letzten nur ein dunkles Ab-
:wahren.

. Schaut aber der Intellect das Intelligible und sich selbst
:r bestimmten Qualität? Man darf doch das Intelligible
nicht auf seine Qualität hin untersuchen wie an den
'n die Farbe oder Gestalt; denn bevor dies war, ist
Auch der Begriff im Samen, der dies hervorbringt, ist
nit diesem identisch; denn unsichtbar ist auch dies und
ır noch jenes, und die Natur jenes und des dasselbe
lenden ist ein und dieselbe, wie der Begriff im Samen
e dies enthaltende Seele. Aber diese schaut nicht was
.; sie hat selbst ja auch nicht gezeugt, sondern sie ist

gleichfalls ein Bild wie auch die Begriffe; das aber, woher sie gekommen, ist das vollkommen Klare, das Wahre und Ursprüngliche, woher es auch sich selber angehört und für sich lebt; dies hingegen, wenn es nicht einem andern angehört und in einem andern ist, bleibt nicht einmal; denn für ein Bild, das einem andern angehört, ist es angemessen in einem andern zu werden, wenn es nicht etwa an jenes festgeknüpft ist. Darum sieht es auch nicht, eben weil es nicht hinreichend Licht hat; und wenn es sieht, so sieht es vollendet in einem andern ein anderes und nicht sich selbst. Aber freilich ist hiervon dort nichts, sondern das Schauen und das Geschaute sind für sie [die Intelligenz] zusammen und das Geschaute ist beschaffen wie das Schauen, ebenso das Schauen beschaffen wie das Geschaute. Wer wird nun von ihm aussagen, wie es beschaffen ist? Der es geschaut hat; der Intellect aber schaut. Sieht doch auch hier das Gesicht, welches Licht ist oder vielmehr eins geworden mit dem Licht, das Licht; denn es sieht Farben; dort aber sieht es nicht durch ein anderes sondern durch sich selbst, weil es auch nicht ausser sich befindlich. Mit einem andern Lichte also sieht es anderes Licht, nicht durch etwas anderes. Licht also sieht anderes Licht, folglich sieht dasselbe sich selbst. Dieses Licht aber, das in der Seele leuchtet, hat sie erleuchtet d. h. vernünftig gemacht d. h. durch sich selbst dem obern Lichte ähnlich gemacht. Wenn du es nun so, wie die in der Seele entstandene Spur des Lichtes, und noch schöner und grösser und klarer ansiehst, dann kommst du etwa der Natur des Intellects und des Intelligiblen nahe. Denn auch seinerseits erleuchtet gab dies der Seele ein deutlicher hervortretendes Leben, jedoch kein erzeugendes Leben, im Gegentheil, es wandte die Seele zu sich selber hin und liess nicht zu, dass sie sich zerstreute, sondern liess sie den in ihm strahlenden Glanz liebgewinnen; auch kein empfindendes Leben gab es ihr, denn diese blickt nach aussen und mehr auf das was sie empfindet; wer aber jenes Licht des Wahren empfangen hat, der erblickt gleichsam nicht sowohl das Sichtbare, sondern vielmehr das Gegentheil. Es bleibt also nur übrig, dass sie das vernünftige Leben empfangen habe, eine Spur des Lebens des Intellects; denn dort ist das Wahre. Das Leben im Intellect ist auch wirksame Energie, das erste sich selbst ursprünglich leuchtende Licht und seine eigene Fackel, leuchtend zugleich und erleuchtet, das wahrhaft Intelligible, denkend und gedacht, durch sich selbst geschaut und keines andern bedürftig um zu sehen, sich selbst völlig genügend zum Schauen; denn was es schaut ist es auch selbst,

von uns erkannt durch eben jenes, so dass auch von ıer die Erkenntniss jenes durch jenes geschieht: oder r könnten wir sonst über dasselbe reden? Es ist so be- 'en, dass es deutlicher sich selbst percipirt, wir aber durch lbe percipiren: wir führen durch solche Betrachtungen 'e Seele in dasselbe hinein, indem sich dieselbe hinstellt in Bild jenes, als sei ihr Leben ein Abbild und Gleichniss ‚ebens jenes und als werde sie, wenn sie denke, gott- ch und intellectuell; und wenn jemand von ihr zu wissen ngt, wie jener vollkommene und ganze Intellect beschaffen ler ursprünglich sich selber erkennt, so versetzt sie sich t in den Intellect oder tritt dem Intellect die Wirksam- ıb in den Dingen nämlich, von denen sie eine Erinnerung ch hat, und zeigt sich im Besitze eben derselben Dinge, ıss jener gewissermassen durch sie als ein Bild sehen , durch ein Bild nämlich, das jenem aufs genaueste ähn- gemacht worden, soweit ein Theil der Seele zur Aehn- eit mit dem Intellect gelangen kann.

9. Die Seele also, scheint es, und zwar den göttlichsten der Seele muss erschauen wer das Wesen des Intellects er- en will. Das kann vielleicht auf diesem Wege geschehen, du zuerst den Körper vom Menschen und selbstverständ- von dir selbst absonderst, dann auch die diesen bildende , recht sorgfältig auch die Empfindung und sinnliche 'nehmung, ferner Begierden, Zorn und desgleichen die 'n nichtsnutzigen Affecte als die da zum Sterblichen hin- n, und zwar ganz. Der dann übrig bleibende Theil der- n ist es, den wir als ein Bild des Intellects bezeichneten, ıes Licht von jenem bewahrt, nämlich das aus ihr [der] heraus sie umstrahlende, vergleichbar dem Licht der e unmittelbar um die körperliche Sphäre. Vom Licht der e nun wird niemand zugeben, dass es an ihr selbst um elbst herum sei, da ein Theil aus ihr hervorgeht und um erum bleibt, ein anderer immer aus einem andern, dem hr, hervordringt bis er zu uns und auf die Erde gelangt ʼielmehr wird er das gesammte, auch das um sie herum dliche Licht in einen andern Körper setzen, damit er nicht Raum unmittelbar nach der Sonne als einen leeren, körper- ı statuire. Die Seele hingegen, welche aus dem Intellect um ihn herum geworden ist, ist an ihn geknüpft und be- t sich nicht in einem andern, sondern um ihn herum, und es nt ihr kein Ort zu, sowenig wie jenem. Daher ist das der Sonne in der Luft, diese aber [die Seele] ist rein,

so dass sie auch an sich selbst gesehen wird und von sich selbst und einer andern ihresgleichen. Und sie muss über die Beschaffenheit des Intellects aus eigenem Antriebe forschend nachdenken, der Intellect aber schaut selber sich selbst und reflectirt nicht über sich selbst; denn er ist sich selbst immer gegenwärtig, wir aber nur dann, wenn wir uns zu ihm hinwenden; denn unser Leben ist ein getheiltes und vielfaches, jener aber bedarf durchaus nicht eines andern Lebens oder anderer, sondern das von ihm dargereichte Leben reicht er andern dar, nicht sich selbst; auch bedarf er ja des Geringeren nicht, noch reicht er sich das Kleinere dar, da er das Ganze, noch auch die Spuren, da er das Erste hat oder vielmehr nicht *hat*, sondern selbst dies *ist*. Wenn aber jemand unvermögend ist die erste, das reine Denken übende Seele zu haben, der nehme die vorstellende und steige dann von dieser empor; kann er auch das nicht, so greife er zur sinnlichen Wahrnehmung, welche die Formen breiter ausgeprägt mit sich bringt, die Wahrnehmung meine ich, welche sowohl in sich ist mit ihrem Vermögen als auch bereits in den Formen. Wenn er will, so mag er auch bis zur erzeugenden Seele herabsteigen und gehen bis hin zu dem was sie schafft; dann steige er von dort empor von den letzten Formen bis wieder zu den letzten, besser zu den ersten.

10. Dies also auf diese Weise. Giebt es aber nur *geschaffene* Formen, dann gäbe es keine letzten; dort aber sind die ersten die *schaffenden*, ebendaher auch die ersten. Es muss also das Schaffende zugleich und beides eins sein, wenn nicht, so wird wieder ein anderes erfordert. Wie nun? Wird nicht wieder ein Höheres als dieses erfordert werden? Vielleicht ist der Intellect dieses. Warum sieht dieser sich nun nicht selbst? Es bedarf des Schauens durchaus nicht. Doch davon später. Jetzt wollen wir wieder von dem vorliegenden Problem sprechen, denn es handelt sich in der Untersuchung nicht um die erste beste Frage. Es ist also zu wiederholen, dass *dieser* Intellect das Schauen seiner selbst nöthig hat, vielmehr dass er das Schauen seiner selbst *hat*, zuerst weil er ein vielfacher ist, dann weil er noch einem andern angehört, und dass er nothwendig zum Schauen und zwar zum Schauen jenes befähigt und dass sein Wesen Schauen ist; denn wenn es ein anderes giebt, wird ein Schauen erfordert, wenn nicht, so ist es gegenstandslos. Demnach muss es mehr als eins geben, damit es ein Schauen gebe, und das Schauen muss mit dem Geschauten zusammenfallen und das Geschaute muss die von ihm erzeugte Vielheit sein. Auch hat

a das Eine überall nicht, worauf es wirke, sondern es wird allein und einsam überall dastehen; denn wo es wirkt, da resultirt auch ein anderes und wieder ein anderes. Wäre diese Verschiedenheit und dies Andere nicht, was sollte es auch schaffen? Oder wo sollte es sich hinwenden? Darum muss das Schaffende und Wirkende entweder im Bereich eines andern wirken oder selbst vieles sein, wenn es in sich selbst wirken soll. Was nicht zu einem andern hin fortschreitet, wird stille stehen; und wenn es gänzlich stille steht, so wird es nicht denken. Demnach muss das Denkende, wenn es denkt, in zweien sein und entweder das eine ausserhalb oder beides in einem und demselben, und das Denken muss immer in einem Anderssein und auch nothwendig in der Identität sein, und das ursprünglich und eigentlich Gedachte muss im Verhältniss zum Intellect sowohl dasselbe als verschieden sein. Ebenso bringt wieder ein jedes von dem Gedachten diese Identität und das Anderssein mit sich; oder was soll das Denken, was nicht dieses und jenes in sich hat? Auch wenn ein jedes Begriff ist, so ist es vieles. Es lernt sich also selbst kennen dadurch dass es ein reichgegliedertes oder farbenreiches Auge ist. Wenn es sich nämlich an ein Einfaches und Ungetheiltes applicirte, so würde es begriffelos; denn was könnte es über dasselbe aussagen oder was ihm abverstehen? Und auch wenn man es gänzlich als einfach bezeichnen müsste, so muss man zuvor sagen, was alles es nicht ist, so dass es auch auf diese Weise wieder vieles ist, damit es eins sei. Wenn es ferner sagt 'ich bin dies hier', so wird es, wenn es das 'dies hier' als ein von sich selbst verschiedenes aussagt, lügen; wenn aber als ein Accidens an sich, so wird es dasselbe als vieles aussagen oder dies wird sagen 'ich bin was ich bin' oder 'ich bin ich'. Wie nun, wenn es nur zwei wäre und sagte 'ich und dies'? Doch es muss wirklich vieles sein; und sich auch wissen als anderes und wie es anderes ist und dass es bereits Zahl ist und vieles andere. Es muss demnach das Denkende anderes und wieder anderes aufnehmen und das Gedachte als ein in Gedanken aufgenommenes vielfach sein; sonst wird kein Denken desselben zu Stande kommen, sondern ein Anfassen und gleichsam nur stumme und unvernünftige Berührung, die vorher denkt, ehe noch der Intellect geworden und indem das Berührende nicht denkt. Es darf aber das Denkende auch selbst nicht einfach bleiben und um so weniger, je mehr es sich selbst denkt; denn es wird sich selbst zweitheilen, auch wenn es das Denken als Schweigen darstellt. Sodann wird es auch

zu seiner Selbstkenntniss eine vielgeschäftige Thätigkeit nicht nöthig haben; denn was sollte es lernen, nachdem es gedacht hat? Denn vor dem Intellect hat es gedacht was ihm selbst innewohnt. Und auch ein Verlangen, gleichsam ein Finden dessen der gesucht hat, ist die Erkenntniss. Was also durchweg unterschiedslos in sich selbst verharrt, das sucht auch nichts an sich selbst; was sich aber selbst entwickelt, das dürfte auch vieles sein.

11. Deshalb ist auch dieser Intellect ein vielfacher, wenn er das über ihm Liegende denken will. Er denkt nun zwar selbst jenes, aber indem er es wie ein Einfaches ergreifen will, geht er aus sich heraus, indem er immer ein anderes aufnimmt, das in ihm selbst zu einer Vielheit anschwillt; also machte er sich gegen dasselbe hin auf nicht wie Intellect, sondern wie ein Schauen, das noch nicht gesehen hat, das aber herausging im Besitz dessen was es selbst zur Vielheit anhäufte; also begehrte es ein anderes in ungemessener Weise, indem es in sich selbst ein Phantasiebild hat, und ging heraus, nachdem es ein anderes ergriffen, das es in sich zu vielem gemacht hat. Denn es hat andererseits auch einen Umriss des geschauten Gegenstandes, sonst wäre es nicht zur Aufnahme in sich bereit; dieser aber [der Intellect] wurde ein vielfacher aus Einem und so es erkennend sah er es, und da entstand das sehende Schauen. Dies aber ist dann bereits Intellect, wenn es hat und wie Intellect hat; vor diesem ist es blosses Streben und eindrucksloses Sehen. Dieser Intellect nun machte sich an jenes und nachdem er's erlangt, wurde er Intellect, und indem er sich stets werdend in dasselbe hineinversetzt, ist er Intellect und Wesenheit und Denken, wenn er denkt, vor diesem aber war er nicht Denken, weil nicht im Besitz des Intelligiblen, noch Intellect, weil noch nicht denkthätig. Was aber vor diesen liegt, das ist ihr Princip, nicht als ein inhärirendes; denn das Princip, von welchem her, inhärirt nicht, sondern die Elemente, aus welchen etwas besteht; das Princip eines jeden ist nicht ein jedes, sondern verschieden von allem. Nicht also ist es eins von allen, sondern vor allen Dingen, folglich auch vor dem Intellect; denn andererseits ist auch innerhalb des Intellects alles, so dass es auch auf diese Weise vor dem Intellect ist, und wenn die Dinge nach ihm eben die Ordnung und den Rang aller haben, so ist's auch auf diese Weise vor allen. Es darf also nicht eins von denen sein, vor denen es ist, auch wird man es nicht Intellect nennen; ebenso auch nicht das Gute, wenn damit das

ute als eines von allen bezeichnet werden soll; wird aber amit das Gute vor allen gemeint, mag es so genannt werden. Venn also der Intellect, weil er vielfach ist, Intellect ist und las gleichsam zwischenein hinzukommende Denken seiner selbst, uch wenn es aus ihm herrührt, ihn zur Vielheit macht, so muss das durchaus Einfache und vor allem Liegende [jenseits] über dem Intellect sein. Denn wenn es denken soll, so wird es nicht über dem Intellect, sondern Intellect sein; aber wenn es Intellect ist, so wird es selbst eine Vielheit sein.

12. Und was hindert, dass es so eine Vielheit ist, solange es eine Substanz ist? Denn die Vielheit wird nicht durch Zusammensetzung hergestellt, sondern die wirksamen Kräfte desselben bilden die Vielheit. Allein wenn die wirksamen Kräfte desselben keine Wesenheiten sind, sondern wenn es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, dann ist es zwar keine Vielheit, aber unvollendet bevor es mit der Wesenheit in Wirksamkeit trat. Wenn aber seine Wesenheit Wirksamkeit, seine Wirksamkeit die Vielheit bildet, dann ist seine Wesenheit so gross wie die Vielheit. Wenn wir dies für den Intellect zugeben, dem wir auch das Erkennen seiner selbst zugesprochen haben, so haben wir es für das Princip aller Dinge noch nicht zugegeben. Denn sicherlich muss doch vor dem Vielen das Eine sein, von welchem auch das Viele kommt; bei der gesammten Zahl ist ja das Eine das Erste. Bei der Zahl freilich werden sie das zugeben, denn die Reihe ist eine Zusammensetzung; welch eine Nothwendigkeit aber liegt bei dem Seienden vor, dass auch hier ein Eins sei, von welchem das Viele kommt? Nun dann wird das Viele auseinander gerissen werden, in dem eins von hier, eins von dort zufällig zur Zusammensetzung kommt. Indessen werden sie behaupten, dass aus dem inen Intellect, der einfach ist, die Thätigkeiten hervorgehen. Sie setzten also schon etwas Einfaches vor den Thätigkeiten; lann werden sie die Thätigkeiten als bleibend und als Hypotasen setzen; als Hypostasen aber werden sie verschieden sein on ihrem Ursprung und Princip, indem jenes einfach bleibt, as aus ihm Hervorgehende an sich eine Vielheit ist und von nem abhängt. Denn wenn diese in Folge einer irgendwann eginnenden Thätigkeit jenes zu Stande gekommen sind, so ird auch dort eine Menge sein; wenn aber dies die ersten hätigkeiten sind, die das Zweite hervorgebracht und bewirkt aben, dass jenes vor diesen Thätigkeiten Liegende in sich leibt, so haben sie dem Zweiten aus den Thätigkeiten Realtirenden die Thätigkeiten zugestanden; denn ein anderes

ist es selbst, ein anderes sind die von ihm ausgehenden Thätigkeiten, da jenes nicht thätig ist. Wenn nicht, dann wird die erste Thätigkeit nicht der Intellect sein; denn es dachte und verlangte nicht, dass Intellect entstehen sollte, und es war nicht so, dass darauf etwa der Intellect entstand, nachdem zwischen es selbst und den erzeugten Intellect das Verlangen getreten; es trug überhaupt kein Verlangen, denn so wäre es unvollkommen gewesen und das Verlangen hätte keinen Gegenstand des Verlangens gehabt; auch hatte es nicht etwa einen Theil, einen andern nicht; es war ja überhaupt nichts da, wonach es sich ausgestreckt hätte. Doch es ist offenbar, dass, wenn etwas nach ihm zu Stande kam, es zu Stande kam indem jenes in seinem eigenen Wesen verblieb. Es muss also jenes, damit etwas anderes zu Stande komme, überall in sich Ruhe halten; wenn nicht, so wird es sich entweder vor seiner Bewegung bewegen und vor seinem Denken denken, oder seine erste Thätigkeit wird unvollkommen sein, ein blosser Anlauf [Velleität]. Auf was richtet sich nun so die Thätigkeit, nachdem sie etwas erlangt hat? Nun, die von ihm gleichsam abfliessende Thätigkeit werden wir betrachten wie das von der Sonne herrührende Licht. Als ein Licht also werden wir auch die ganze intelligible Natur ansehen, von dem auf der höchsten Spitze des Intelligiblen Stehenden aber sagen, er sei der König darin, der den hervorbrechenden Glanz nicht von sich wegstösst. Vielmehr ein anderes Licht vor dem Licht werden wir statuiren, das aber stets im Intelligiblen bleibend leuchtet. Denn was von ihm ausgeht ist nicht von ihm getrennt, ist andererseits auch nicht identisch mit ihm, noch auch so beschaffen, dass es keine Wesenheit wäre, auch nicht wieder so als ob es blind wäre, sondern es ist sehend und erkennt sich selbst und ist das erste Erkennende. Jenes aber, wie es über dem Intellect ist, so ist es auch über der Erkenntniss, durchaus nichts bedürfend, so auch des Erkennens nicht; sondern das Erkennen liegt in der andern Natur. Denn das Erkennen ist irgendein bestimmtes Eins, dies aber ist ohne ein irgendwie bestimmtes Eins; denn ist es irgendein Eins, so ist es nicht das Eins an und für sich, denn das 'an und für sich' ist vor dem 'irgendwie bestimmten'.

13. Darum ist es auch in Wahrheit unaussprechlich; denn was du immer benennst, wirst du als ein 'etwas' benennen. Aber das über alles und über den erhabenen Intellect Erhabene ist weder 'etwas' von allem, noch hat es einen Namen, da nichts von ihm ausgesagt werden kann; sondern soweit

;lich versuchen wir es für uns selbst mit einem Namen zu ꞏichnen. Allein wenn wir in unserer Verlegenheit etwa ꞏn: es empfindet sich selbst nicht, hat kein Bewusstsein von ꞏ, kennt sich selbst nicht, so müssen wir dabei bedenken, ꞏ wir bei diesen Aussagen uns auf den Gegensatz verwiesen ꞏn. Denn wir machen es zu einem vielfachen, wenn wir erkennbar machen und ihm das Erkennen beilegen, und machen es des Denkens bedürftig, wenn wir ihm das Denken rtheilen; und wenn das Denken zugleich mit ihm ist, dann d für es das Denken überflüssig sein. Denn überhaupt eint das Denken das Zusammenschauen eines Ganzen, in-ı vielerlei in eins zusammenläuft, zu sein, wenn selbst etwas ı selbst denkt, und das ist in eigentlichem Sinne Denken; ꞏs Eine aber ist selbst etwas für sich und sucht nichts. nn aber das Denken auf etwas ausser ihm gehen soll, so d es bedürftig sein und nicht im eigentlichen Sinne das ıken. Was durchaus einfach und sich selbst genug ist, be-f in Wahrheit nichts; was hingegen in zweiter Linie sich r selbst genug ist, aber seiner selbst doch bedarf, das be-f des Denkens seiner selbst; und was in Bezug auf sich ꞏst bedürftig ist, hat durch das Ganze die Selbstgenugsam-, die hinreichend aus allem geworden, bewirkt, indem es sich selbst verbunden ist und auf sich selbst das Denken tet. Ist doch auch der zusammenfassende Eindruck der druck von vielem, wie auch der Name bezeugt. Und das ken, welches früher ist, wendet den Denkenden, der offen-vieles ist, in sich selbst hinein; und wenn eben dies nur 'ich bin seiend', so sagt es das wie eine Entdeckung und recht daran, denn das Seiende ist vieles: wenn es sich ꞏssen zu einem Einfachen hinwendet und sagt 'ich bin nd', so trifft es damit weder sich selbst noch das Seiende. n will es wahr sein, so spricht es von dem Einen nicht es den Stein einen nennt, sondern mit der einen Aussage es vieles bezeichnet. Denn dieses Sein, was eben wirk-Sein heisst und nicht etwa nur eine Spur des Seienden weshalb es den Namen des Seienden auch garnicht ver-t, ähnlich wie die Copie im Verhältniss zum Original — Sein hat vieles. Wie nun? Wird jedes einzelne von en nicht gedacht werden? Wenn du es losgelöst und für allein betrachten willst, wirst du es nicht denken; sondern Sein selbst ist in sich selbst vieles, und was du auch sonst nen magst, es hat das Sein. Ist dies der Fall, so wird, n es ein Einfachstes unter allen Dingen giebt, dies das

Denken seiner selbst nicht haben; denn hat es dasselbe, so wird es auch mit der Vielheit behaftet sein. Es denkt also weder sich selbst, noch eignet ihm das Denken.

14. Wie reden wir nun von demselben? Nun, wir reden wohl von demselben, aber es selbst sagen wir nicht aus, auch haben wir kein Erkennen und kein Denken desselben. Wie reden wir denn von ihm, wenn wir es selbst nicht haben? Nun, wenn wir es durch Erkenntniss nicht haben, so haben wir es doch nicht überhaupt nicht, sondern so haben wir es, dass wir von ihm reden, es selbst aber nicht aussagen. Denn wir sagen, was es nicht ist; was es ist, sagen wir nicht; also reden wir von ihm hinterdrein aus seinen Wirkungen; doch hindert uns nichts es zu haben, auch wenn wir es nicht aussagen. Sondern wie die Begeisterten und Entzückten soviel wissen, dass sie ein Höheres in sich tragen, ohne zu wissen was, und wie sie aus dem, was sie in Erregung gebracht und zu Aeusserungen veranlasst hat, einen Eindruck von dem Erregenden entnehmen, während sie selbst andere sind als das Erregende: so wird auch wohl unser Verhältniss zu jenem sein, wenn wir den reinen Intellect haben, indem wir ahnen, wie dieser Intellect in uns ist, der Wesenheit und alles andere was in dieser Reihe liegt giebt, während er selbst dies nicht ist, sondern etwas höheres als dies, was wir seiend nennen, ja noch mehr und grösser als wir vom Seienden aussagen, weil er selbst grösser ist als Begriff und Denken und Empfinden, er der dies darreicht ohne selbst dies zu sein.

15. Aber wie reicht er es dar? Entweder dadurch dass er's hat, oder dadurch dass er's nicht hat. Allein wie reicht er dar was er nicht hat? Aber wenn er hat, so ist er nicht einfach; wenn er nicht hat, wie kommt aus ihm die Vielheit? Denn ein Einfaches kann er leicht aus sich herauswirken — obwohl auch noch die Frage wäre, wie es aus einem durchweg Einen möglich sei, doch lässt es sich gleichwohl vorstellen wir der aus dem Lichte selbst hervorbrechende Glanz — wie aber vieles? Nun, das aus jenem Hervorgehende sollte doch wohl nicht mit jenem identisch sein; wenn also nicht identisch, so sicherlich nicht besser; denn was wäre besser als das Eine oder überhaupt darüber hinaus? Folglich geringer; dies ist aber bedürftiger. Was ist nun bedürftiger als das Eine? Doch wohl das Nichteine, also das Viele; gleichwohl strebt es nach dem Einen, Eins also ist das Viele. Denn alles Nichteine bewahrt seinen Bestand durch das Eine und ist was es ist durch dieses: denn dem nicht Eins Gewordenen, auch wenn es aus

vielem besteht, dürfte man nicht das Prädikat 'es ist' geben; und wenn man von einem jeden sagen kann, was es ist, so sagt man, dass ein jedes ist durch das Eine und Identische ferner. Dasjenige aber, was ein Nichtvieles in sich befasst, ist schon Eins nicht durch Theilnahme am Einen, sondern an sich selbst Eins, nicht hinsichtlich eines andern, sondern weil es das ist, von welchem in gewisser Weise auch das andere die Einheit hat, theils durch ein näheres, theils durch ein weiteres Verhältniss. Die Thatsache indessen, dass es ein in sich Identisches und doch etwas unmittelbar nach ihm ist, zeigt es klar dadurch, dass seine Fülle überall eine ist; denn obwohl eine Menge, ist es doch in einem und demselben und man kann es nicht scheiden, weil alles zusammen ist: es ist ja auch ein jedes aus ihm Entstandene, solange es am Leben Theil hat, ein vielfaches Eine; denn es kann sich selbst nicht zeigen als ein Alleines. Jenes selbst aber ist ein Alleines, weil ein grosses Princip; denn das Princip ist ein wesenhaft und wahrhaft Eines; das nach dem Princip Folgende aber ist etwa in der Weise, dass das Eine durch seine eigene Fülle überquillt, alles durch Theilnahme an dem Einen, und ein jedes von ihm ist wiederum alles und eins. Was ist nun dies 'alles'? Dasjenige, dessen Princip jenes ist. Wie aber ist jenes das Princip von allem? Doch wohl, weil es dasselbe erhält, nachdem es jedes einzelne ins Dasein gerufen. Wohl auch weil es dasselbe zu Stand und Wesen bringt. Wie denn? Nun weil es dasselbe zuvor hat. Doch es ist gesagt, dass es so eine Menge sein wird. Demnach war es wohl so beschaffen, dass es nicht gesondert war; das auf der zweiten Stufe Stehende war gesondert durch den Begriff [begrifflich]. Denn es ist bereits Wirklichkeit, jenes aber ist die Möglichkeit aller Dinge. Allein welches ist die Art der Möglichkeit? Denn es kann nicht wie die Materie als potentiell bezeichnet werden, weil sie aufnimmt, denn sie leidet, sondern auf diese Weise wird ihm ein Gegensatz zum Schaffen beigelegt. Wie schafft es nun was es nicht hat? Denn überhaupt schafft es nicht aufs Gerathewohl, auch nicht nach Ueberlegung dessen was es schaffen soll. Es ist nun gesagt, dass, wenn etwas aus ihm kommt, etwas neben ihm sein muss; ist es aber etwas anderes, so ist es nicht Eins, denn dies war jenes. Wenn aber nicht eins, sondern zwei, so muss es nothwendig auch bereits Menge sein; es ist ja auch das andere und dasselbe und ein Quale und das übrige. Dass also das von jenem Abhängende nicht das Eine ist, dürfte gezeigt sein; dass es aber eine Menge ist und zwar

eine solche wie sie in dem nach ihm Folgenden gesehen wird, darüber kann man mit Recht noch zweifelhaft sein; auch die Nothwendigkeit einer Existenz nach ihm bedarf noch der Erörterung.

16. Dass es also etwas nach dem Ersten geben muss, ist anderswo gesagt worden und überhaupt, dass es eine Kraft, eine unermessliche Kraft ist und dass dies aus den gesammten übrigen Dingen seine Bestätigung erhält, weil nichts, auch von dem Allerletzten nichts existirt, was nicht die Kraft zum Zeugen hat. Jenes ist jetzt zu entwickeln, wie, da es in den erzeugten Dingen keinen Process nach oben sondern nach unten giebt und dieser mehr und mehr zu einer Menge hin tendirt, auch das Princip von allem und jedem einfacher ist als dies selbst. Dasjenige nun, welches die sichtbare Welt geschaffen hat, dürfte nicht die intelligible Welt als solche sein, sondern der Intellect und die intelligible Welt; und das vor diesem Liegende, das es erzeugt hat, ist weder Intellect noch intelligible Welt, sondern etwas Einfacheres als der Intellect und die intelligible Welt. Denn nicht stammt Vieles aus Vielem, sondern dieses Viele stammt aus einem nicht Vielen; denn wenn es auch selbst Vieles ist, so ist dies nicht Princip sondern ein anderes vor ihm. Es muss sich also zu einer absoluten Einheit fügen, ausser jeglicher Vielheit und irgendwelcher beliebigen Einfachheit, wenn es wirklich und wahrhaft einfach ist. Aber wie ist das aus ihm Gewordene ein vielfacher und allumfassender Begriff, während es doch offenbar nicht Begriff war? Wenn es dies aber nicht war [also Begriff war], wie kommt denn nun Begriff aus dem Begriff? Und wie kommt das Gutartige aus dem Guten? Was hat es denn von ihm, weshalb es gutartig genannt wird? Hat es etwa ein und dieselbe, sich stets gleichbleibende Beschaffenheit [die Identität]? Und was hat dies mit dem Guten zu schaffen? Denn bei dem Vorhandensein des Guten suchen wir die sich gleichbleibende Beschaffenheit. Früher ist doch wohl jenes, von dem man nicht wird ablassen dürfen, weil es gut ist; wenn nicht, dann ist's besser man lässt es. Nun besteht das Leben doch wohl darin, dass man stets und ständig in diesem [Guten] freiwillig bleibt. Wenn also diesem [gesuchten Absoluten] das Leben volles Genüge gewährt, so ist offenbar, dass er nichts sucht; demnach besteht das 'stets und ständig' darin und darum, weil das Vorhandene genügt. Aber diesem ist das Leben genug, indem alles bereits vorhanden und zwar so vorhanden ist, dass es nicht verschieden ist von ihm. Wenn ihm aber das gesammte

eben eignet und ein evidentes und vollkommenes Leben, so t in ihm die Seele und aller Intellect und nichts lässt es im am Leben oder Intellect fehlen. Es ist sich also selbst enug und sucht nichts; wenn es nichts sucht, so hat es in ich was es gesucht haben würde, wenn es ihm nicht zu eigen ehörte. Es hat also in sich das Gute oder ein solches, das vir Leben und Intellect nannten, oder sonst eine diesen zu- kommende Eigenschaft. Aber wenn dies das Gute ist, so dürfte s nichts höheres als dies geben; gibt es ein solches, so ten- lirt das Leben dieses zu jenem als an jenes geknüpft, sein Dasein aus jenem schöpfend und sein Leben auf jenes zu- ückführend; denn jenes ist sein Princip. Demnach muss enes besser sein als Leben und Intellect; denn so wird dieses u jenem auch das in ihm selbst vorhandene Leben hinwenden ls eine Nachahmung des in jenem vorhandenen, demzufolge lieses lebt, desgleichen den in ihm vorhandenen Intellect als ine Nachahmung des in jenem vorhandenen, was dies in aller Welt auch sein mag.

17. Was ist nun besser als das verständigste Leben, das nicht straucheln und nicht fehlen kann, als der allumfassende ntellect und alles Leben und aller Intellect? Wenn wir ant- vorten: dasjenige, was dies geschaffen hat, so müssen wir auch agen, wie es geschaffen hat; und wenn sich nichts besseres rgiebt, so geht die begriffliche Erörterung nicht auf etwas nderes, sondern wird bei diesem stehen bleiben. Indessen nuss man höher hinaufsteigen, sowohl aus vielen andern Grün- en als besonders weil diesem das Selbstgenugsame von allem eusseren unabhängig zukommt; jedes einzelne ist natürlich edürftig; und weil ein jedes an ein und demselben Einen 'heil genommen und Theil hat am Einen, ist es selbst nicht ls Eine. Was ist nun dasjenige, an welchem es Theil hat, as es selbst ins Dasein ruft und alles zusammen? Aber enn es ein jedes ins Dasein ruft und durch die stetige An- esenheit des Einen seine Menge und sich selber selbstge- ıgsam macht, so ist jenes offenbar Schöpfer des Seins und ıtarkie, ohne selbst Wesenheit [Substanz] zu sein, vielmehr ht es über dieser und über der Autarkie. Genügt das nun, s zu sagen und dann sich aus der Affaire zu ziehen? Ach Seele liegt noch in Geburtswehen und zwar in höherem ade. Vielleicht indessen musste sie bereits das Zeugen be- ınen, nachdem sie sich zu jenem von Geburtswehen erfüllt fgeschwungen. Aber das genügt nicht, sondern wir müssen t einem Zauberlied zu Hülfe kommen, wenn wir irgendwo

ein zur Geburt passendes ausfindig machen können. leicht lässt sich eins aus dem schon Gesagten gewinnen, w man das Lied oft wiederholt. Was giebts nun für einen an neuen Gesang? Denn obwohl sie eilend an alles Wahre an das Wahre, dessen wir theilhaftig sind, herantritt, so flieht sie dennoch, wenn man von ihr reden und sie sich ken will, da auch das Denken, um etwas auszusagen, dies bald das ergreifen muss; auf diese Weise ist es ja ein discursives, aber was giebt es in dem schlechthin Einfa Discursives? Jedoch es genügt wohl ein Ergreifen durch Art intellectueller Anschauung; aber man muss in diesem des Ergreifens durchaus weder Vermögen noch Ruhe h zum Reden, erst später muss man darüber reflectiren Schlüsse machen. Dann aber muss man glauben geschau haben, wenn die Seele urplötzlich Licht empfangen hat; dies kommt von ihm und ist er selbst [Gott]; und dann muss man ihn für gegenwärtig halten, wenn er gleich e andern Gotte auf jemandes Anrufung in das Haus eintre es erleuchtet; denn ist er nicht eingetreten, hat er auch n erleuchtet. So ist denn auch die Seele ohne Licht, wenn ohne jenen Gott ist; erleuchtet aber hat sie was sie su und dies ist der wahre Zweck der Seele, jenes Licht zu greifen und durch dasselbe das Licht zu schauen, nicht d das Licht eines andern ein anderes, sondern eben das, wod sie auch schaut. Denn wodurch sie erleuchtet wurde, ist's was sie schauen muss; sieht man doch auch die S nicht durch ein anderes Licht. Wie kann das nun wohl schehen? Thue alles hinweg [abstrahire von allem].

VIERTES BUCH.

Ueber die Frage, wie von dem Ersten das nach dem Ersten ent und über das Eine.

1. Wenn es etwas nach dem Ersten giebt, so muss nothwendig aus ihm sein, entweder unmittelbar oder d Mittelglieder auf jenes zurückführbar, und es muss eine R ordnung der Dinge in zweiter und dritter Linie sein, in das Zweite auf das Erste, das Dritte auf das Zweite zur geführt wird. Denn es muss etwas vor allem geben, seinerseits einfach ist und verschieden von allem nach

las an sich ist, das ohne mit dem von ihm Ausgehenden vermischt zu sein doch in anderer Weise wieder in ihm vorhanden sein kann, das schlechthin und nicht etwa erst ein anderes, dann Eins ist, in welchem Falle auch das Eins-sein eine Lüge wäre, von dem es keinen Begriff und kein Wissen giebt, das eben über der Wesenheit und dem Sein, wie man sich ausdrückt, steht — denn wäre es nicht einfach, nicht frei von allen Eigenschaften und aller Zusammensetzung, ein absolutes Eine, so würde es nicht Princip sein — das ferner, weil einfach und das erste von allem, durchaus sich selbst genügt; denn das Nichterste ist des vor ihm Liegenden bedürftig und das Nichteinfache verlangt nach dem Einfachen in ihm, damit es aus jenem sei. Ein so Beschaffenes darf natürlich nur Eins sein; denn gebe es ein anderes der Art, dann wären die beiden eins. Nun reden wir ja nicht von zwei Körpern und nennen das erste Eine nicht Körper. Denn kein Körper ist einfach, der Körper ist etwas Werdendes aber nicht Princip. Das Princip ist nicht geworden; da es nun nicht körperlich ist sondern absolut eins, so dürfte jenes das Erste sein. Falls es nun ein anderes nach dem Ersten giebt, so dürfte es nicht mehr einfach sein, folglich wird es ein vielfaches Eins sein. Woher nun dies? Von dem Ersten; denn wäre es durch Zufall entstanden, dann wäre jenes auch nicht mehr Princip von allem Wie kommt es nun von dem Ersten? Nun, wenn das Erste vollkommen ist und das vollkommenste von allem und die erste Kraft, dann muss es von allem Seienden das mächtigste sein und müssen die andern Kräfte ihm nachahmen, soweit sie es vermögen. Und was immer von den andern Dingen zur Vollendung kommt, das sehen wir zeugen, das hält es nicht aus bei sich selbst zu bleiben, sondern muss ein anderes schaffen, nicht bloss das was einen Vorsatz hat, sondern auch was ohne Vorsatz seine Zeugungskraft übt, selbst unbeseelte Wesen theilen von sich mit was sie im Stande sind; so z. B. wärmt das Feuer und kühlt der Schnee, auch die heilkräftigen Kräuter wirken auf ein anderes wie alle übrigen Dinge auch, indem sie es dem Princip nach Möglichkeit nachthun zum Zweck ewiger Dauer und Vollendung. Wie könnte danach wohl das vollkommenste und das erste Gute in sich selbst stillestehen, gleich als ob es eifersüchtig auf sich selbst oder unvermögend wäre, die Kraft aller Dinge! Wie wäre es da noch Princip? Es muss also auch etwas von ihm entstehen, wenn anders etwas von den übrigen Dingen sein soll, die doch von ihm her ihren Bestand haben; denn dass sie denselben von ihm haben, ist

nothwendig. Demnach muss das Erzeugende auch das vorzüglichste sein, was aber unmittelbar nach ihm erzeugt wird und in zweiter Linie steht, muss besser sein als das übrige.

2. Wäre nun das Erzeugende der Intellect als solcher, so müsste das Erzeugte mangelhafter als der Intellect, doch aber ganz nahe am Intellect und ihm ähnlich sein; da aber das Erzeugende über dem Intellect steht, so muss es nothwendig Intellect sein. Warum ist aber das Erzeugende nicht Intellect? Weil die Thätigkeit [Energie] des Intellects das Denken ist, das Denken aber, welches das Intelligible schaut und nach diesem sich wendet und von ihm gleichsam erzielt und vollendet wird, selbst unbestimmt ist wie das Sehen und erst von dem Intelligiblen seine Bestimmtheit erhält. Deshalb ist auch gesagt, dass aus der unbestimmten Zweiheit und dem Einen die Arten und die Zahlen entstehen: dies aber ist der Intellect. Deshalb ist er nicht einfach sondern vieles, indem er die Zusammensetzung, die intelligible versteht sich, zur Erscheinung bringt und vieles bereits schaut. Er ist nun selbst das Gedachte [Intelligible], aber auch der Denkende, also doch gewiss zwei. Es giebt ferner ein anderes Gedachtes nach ihm. Allein wie kommt vom Intelligiblen der Intellect? So: das Intelligible, welches in sich bleibt und nicht bedürftig ist wie das Sehende und Denkende — bedürftig nenne ich das Denkende als ein zu jenem Hingewandtes — ist nicht etwa leer von jeder Empfindung und Wahrnehmung, sondern alles von ihm ist in ihm und mit ihm zusammen, es hat durchgehend das Unterscheidungsvermögen seiner selbst, in ihm ist Leben, kurz alles in ihm, und es ist selbst die denkende Wahrnehmung seiner selbst, welche wie mit Selbstbewusstsein verbunden ist und in ewiger Ruhe und im Denken verharrt und zwar anders als das Denken des Intellects. Wenn nun etwas, indem es selbst bleibt, in ihm entsteht, so entsteht dies von ihm, wenn jenes im vollsten Maasse ist was es ist. Indem also dies in seinem eigensten Wesen bleibt, entsteht was entsteht aus ihm, aber als ihm dem Bleibenden angehörig. Da nun jenes als Intelligibles bleibt, so wird das Werdende Denken; da es Denken ist und das Denken hat von dem, von welchem es entsteht — denn anderes hat es nicht — so wird es Intellect, gleichsam ein anderes Intelligible und jenem gleich, eine Nachahmung und Spiegelbild jenes. Aber wie entsteht, wenn jenes bleibt, thätige Wirksamkeit? Einerseits ist sie die der Substanz, andrerseits die aus der Substanz eines jeden; und die der Substanz ist selbst ein jedes seiner Wirksamkeit nach,

die von ihr ausgehende muss mit Nothwendigkeit jedem einzelnen nachgehen, indem sie eine andere ist als dies: so giebt es auch beim Feuer eine Art Wärme, welche das Wesen erfüllt, eine andere von jenem ausgehende, indem das Feuer die seinem Wesen eigenthümliche Thätigkeit ausübt insofern es eben Feuer bleibt. Ebenso ist es auch dort: und noch viel eher gelangte dort, indem jenes in seinem eigensten Wesen verharrt, aus der Vollkommenheit in ihm und der ihm innewohnenden thätigen Wirksamkeit die erzeugte Wirksamkeit, die als aus einer grossen, ja der grössten Kraft von allem stammend ihre Hypostase gewonnen hat, zum Sein und Wesen; denn jenes steht über dem Sein. Und jenes ist die Kraft aller Dinge, dies aber ist nunmehr alles. Ist dies alles, so ist jenes über allem, folglich über dem Sein. Und wenn es alles ist, vor allem aber das Eine ist ohne von derselben Beschaffenheit wie alles zu sein, so muss es auch auf diese Weise über dem Sein stehen. Dies umfasst aber auch den Intellect, folglich steht auch etwas über dem Intellect. Denn das Seiende ist nichts todtes, nicht des Lebens und des Denkens bar, also ist der Intellect und das Seiende identisch. Denn der Intellect verhält sich zu den Dingen nicht wie die Wahrnehmung zu den wahrnehmbaren Gegenständen, die vor derselben sind, sondern der Intellect selbst ist die Dinge, da er ja ihre Formen nicht herbeiträgt. Denn woher sollte er sie nehmen? Vielmehr ist er hier zusammen mit den Dingen und identisch mit ihnen und eins; auch die gesammte Wissenschaft des Immateriellen ist die Dinge.

FUENFTES BUCH.

Dass das Intelligible nicht ausserhalb des Intellects ist, und über das Gute.

1. Kann man von dem Intellect, dem wahrhaften und wesentlichen Intellect, wohl behaupten, dass er sich jemals täusche und nicht das wirklich Seiende sich vorstellen werde? Niemals. Denn wie sollte eine unvernünftige Vernunft noch Intellect sein? Er muss also stets wissen und niemals etwas vergessen, und das Wissen kommt ihm zu nicht nach der Wahrscheinlichkeit, nicht in zweifelhafter Weise, auch nicht von einem andern her gleichsam durch Hörensagen. Demgemäss auch nicht auf dem Wege der Demonstration. Behauptete

jemand, es komme irgend ein Wissen für ihn durch Beweisführung zu Stande, so wird er wenigstens nicht in Abrede stellen, dass ihm etwas von sich selbst klar und einleuchtend sei, obwohl die richtige und begründete Ansicht ihm alles zuspricht. Wie soll jemand auch bestimmen, was von ihm selbst-herkommt und was nicht? Indessen woher wird nach ihrer Behauptung dasjenige ihm evident sein von dem, was sie als von ihm selbst herrührend zugestehen? Woher wird es ihm bestätigt werden, dass es sich also verhält? Zweifelt man doch auf dem Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung, wo doch die Erkenntniss am evidentesten zu sein scheint, ob die zu Tage tretende Natur an dem Substrat und nicht vielmehr an den Affectionen haftet, und es ist Vernunft oder Ueberlegung des Beurtheilers erforderlich. Doch auch wenn man zugiebt, dass an dem Substrat haftet was die sinnliche Wahrnehmung percipirt, so ist das durch die Wahrnehmung Erkannte doch nur ein Bild der Sache und die Sache selbst percipirt die Wahrnehmung nicht; denn jene bleibt ausserhalb. Die erkennende, das Intelligible erkennende Vernunft, wenn sie als ein von sich verschiedenes erkennt, wie kann sie es erreichen? Denn es ist möglich, dass sie es auch nicht erreicht, so dass sie es möglicherweise nicht erkennt oder nur zufällig, und sie wird die Erkenntniss nicht immer haben. Sagen sie, es sei damit verbunden, so fragt sich, was dies 'verbunden sein' bedeute. Dann werden auch die Gedanken Eindrücke [Abdrücke] sein, und wenn das, von aussen hinzugeführt und abgedrückt. Wie soll ferner der Intellect geformt werden und welches ist die Form von dergleichen Abdrücken? Auch der Gedanke geht auf ein äusseres Object, wie auch die sinnliche Wahrnehmung. Und wodurch werden sie sich unterscheiden als dadurch, dass der Gedanke auch das Kleinere percipirt? Wie wird er ferner erkennen, dass er wirklich percipirt hat? Wie, dass dies gut oder dass es schön und gerecht ist? Denn ein jedes von diesem ist ein anderes als er, und nicht in ihm liegen die Principien der Unterscheidung, denen es vertrauen soll, sondern auch diese liegen ausserhalb und dort ist die Wahrheit. Sodann ist auch jenes nicht wahrnehmbar und des Lebens wie der Vernunft untheilhaftig, oder es hat Vernunft. Und wenn es Vernunft hat, so ist hier beides zugleich, und hierbei werden wir untersuchen, wie es sich mit der Wahrheit hier und dem Intelligiblen und Intellect verhält, ob beides in ebendemselben und zugleich ist oder ob es zweierlei ist und verschieden oder wie sonst. Sind sie ohne Vernunft und

e Leben, was sind sie dann? Denn logische Prämissen sind doch sicherlich nicht, noch auch Axiome oder Aussagen; n dann könnte man sie selbst auch von anderm aussagen l sie wären selbst nicht das Seiende, wie wenn man sagte, das echte ist das Schöne, während das Gerechte und Schöne as anderes sind. Wenn sie es als einfach bezeichnen, das echte gesondert und das Schöne, so wird das Intelligible ächst nicht eins und nicht in Einem sein, sondern ein jedes einandergerissen. Und wo und nach welchen Orten ist es einandergerissen? Wie wird der Intellect auf seiner Unterhungsreise mit ihnen zusammentreffen? Wie wird es bleiben? r wie wird es in ebendemselben bleiben? Welche Form r Gestalt wird es überhaupt haben? Man müsste denn en: wie eingelegte Bilder aus Gold oder einem andern Stoffe einem Bildhauer oder Maler verfertigt. Aber wenn das, n wird der schauende Intellect sinnliche Wahrnehmung n. Warum ist aber von diesem das eine Gerechtigkeit, das lere etwas anderes? Das grösste Bedenken von allen aber folgendes: wenn nämlich jemand zugäbe, dass es möglichst it ausserhalb sei und dass der Intellect es in dieser Weise itzend schaue, so kann er nothwendigerweise das Wahre ihm nicht haben und er muss sich täuschen in allem was schaut. Denn das Wahre dürfte jenes sein; nun wird er schauen ohne es zu haben, indem er nur Bilder von ihm einer derartigen Erkenntniss empfangen hat. Das Wahre nicht besitzend, nur Bilder des Wahren bei sich selbst gend wird er das Falsche haben und nichts Wahres. Weiss nun, dass er Falsches hat, so wird er eingestehen, dass der Wahrheit nicht theilhaftig ist; ist er auch darüber in kenntniss und glaubt er das Wahre zu haben, während er doch nicht hat, so wird die in ihm entstandene doppelte ischung ihn weit abbringen von der Wahrheit. Deshalb auch auf dem Gebiete des sinnlich Wahrnehmbaren, meine , keine Wahrheit sondern nur Wahrscheinlichkeit möglich, l die Meinung — und eben deshalb ist sie Meinung — as anderes aufnimmt als das ist, von dem sie hat was sie nimmt. Wenn also Wahrheit nicht ist im Intellect, so wird ser so beschaffene Intellect weder Wahrheit noch in Wahrt Intellect noch überhaupt Intellect sein. Aber es wird h nicht irgendwo anders die Wahrheit sein.

2. Demnach darf man das Intelligible nicht ausserhalb Intellects suchen noch annehmen, dass es im Intellect Abicke des Seienden gebe, noch durch Beraubung der Wahr-

heit ihm die Erkenntniss des Intelligiblen und die Existenz nehmen und so gar den Intellect selbst aufheben; sondern wenn anders man von Erkenntniss und Wahrheit reden will und an dem Seienden festhalten muss und an einer Erkenntniss des Wesens und nicht der Eigenschaften eines jeden Dinges, wobei wir offenbar ein Bild und eine Spur erhalten und nicht es selbst haben und mit ihm verbunden und vereint sind: so müssen wir dem Intellect alles insgesammt zuertheilen. Denn auf diese Weise dürfte er wissen und in Wahrheit wissen und nicht vergessen und nicht nach Erkenntniss herumsuchen, und in ihm wird die Wahrheit sein und der feste Sitz des Seienden, er wird leben und denken. Das in der That muss alles im Gebiete der seligsten Natur vorhanden sein; oder wo soll sonst das wahrhaft Werthvolle und Erhabene sein? Andererseits bedarf es bei diesem Sachverhalt auch nicht des Beweises oder der Bestätigung, dass es so ist; denn er selbst ist so und ist selbst sich selber evident, auch dass er, wenn etwas vor ihm, aus diesem ist und dass er, wenn etwas nach ihm, dies selbst ist, und keiner bringt ihm grössere Gewissheit über sich selbst, desgleichen dass er selbst dort ist und in Wahrheit. Daher stimmt auch die absolute Wahrheit nicht mit einem andern, sondern mit sich selbst überein, und sie sagt nichts anderes ausser sich selbst aus, sie ist und was sie ist sagt sie auch. Wer könnte sie nun widerlegen? Und woher wird er den Beweis nehmen? Denn der erbrachte Beweis wird zusammenfallen mit dem früher beigebrachten, und wenn er als etwas anderes herbeigezogen wird, so reducirt er sich auf eine petitio principii und ist eins und dasselbe; denn es lässt sich nichts wahreres finden als das Wahre.

3. Diese eine Natur also ist uns alles Seiende, und wenn das, dann ist sie ein grosser Gott oder vielmehr nicht ein Gott, sondern die gesammte Gottheit beansprucht dies zu sein. Und ein Gott ist diese Natur, ein zweiter Gott, der sich zur Erscheinung bringt bevor er jenen gesehen hat; der aber thront hoch oben und sitzt wie auf einem schönen Postament, das von ihm abhängt. Denn jener durfte nicht auf einem Unbeseelten einherschreiten, auch wieder nicht unmittelbar auf der Seele uns entgegentreten, sondern es musste eine gewaltig grosse Schönheit vor ihm hergehen, wie vor einem grossen Könige auf dem Wege vor ihm her zuerst das geringere Volk, dann kommt immer das grössere und geehrtere nach diesem und das um den König ist bereits königlicher, dann folgt nach ihm das würdigste und hinter allem diesen erscheint plötzlich der

e König; die aber huldigen und neigen sich zur Erde, ›nommen die, welche etwa zufrieden mit dem Anblick des ıgs vor dem Könige weggegangen sind. Hier nun ist ‹önig ein anderer und andere die vor ihm Hergehenden; König dort aber herrscht nicht über Fremde, sondern er lie gerechteste und von Natur ihm gehörige Herrschaft das wahre Königthum, denn er ist der König der Wahr- und von Natur Herr seiner eigenen gesammten Schöpfung göttlichen Ordnung, des Königs und der Könige König mit grösserem Rechte Vater der Götter genannt, den Zeus dadurch nachahmte, dass er sich nicht begnügte mit dem hauen seines eigenen Vaters, sondern nur mit der ener- en Wirksamkeit seines Ahnherrn, die zur Verwirklichung ɔstase] des Wesens und der Substanz führte.

4. Dass man also hinaufgehen muss bis zu dem Einen ıbsoluten Einen, das nicht wie das übrige eins ist, welches ch vieles durch Theilnahme an dem Einen eins ist (man aber das nicht durch Theilnahme Eine nehmen und nicht was nicht in höherem Masse Eins ist als vieles) und dass ıtelligible Welt und der Intellect in höherem Grade Eins s das andere und keins dem Einen näher steht, ohne h das reine Eins zu sein, ist gesagt. Was aber das reine ıbsolute, beziehungslose Eins ist, verlangen wir jetzt zu , wenn es irgendwie möglich. Man muss sich also hier ıwingen zu dem Einen und ihm nichts mehr beilegen, rn dabei durchaus stehen bleiben aus Furcht, man könnte von ihm auch nur ein Haar breit entfernen und so zur ıeit gelangen. Wenn nicht, dann hast du zwei erhalten, zwei, in denen das Eine enthalten, sondern beide später ıs Eine. Denn es will nicht mit einem andern gezählt ›n, weder mit dem Einen noch irgendwelchem andern, ll überhaupt nicht gezählt werden; denn es ist selbst und nicht gemessen, es ist dem übrigen nicht gleich, es mit ihm zusammen sei; widrigenfalls wird etwas Ge- ames in ihm und dem Mitgezählten sein, und jenes wird ım sein; es darf aber nichts vor ihm sein. Denn auch sentielle Zahl kann nicht einmal von ihm prädicirt werden, ıig wie die spätere, die auf das Quantitative gehende: :iell ist die, welche dem Denken stets gewährt zu sein; as Quantitative geht die, welche das Quantitative mit dem ɜn darreicht oder auch was nicht mit dem übrigen ver- ›n ist, wenn anders die Zahl dies Quantitative ist. In- ı auch die in den Dingen der auf das Quantitative gehen-

heit ihm die Erkenntniss des Intelligiblen … Eine nehmen und so gar den Intellect selbst … findliche wenn anders man von Erkenntniss und … Eine ihre und an dem Seienden festhalten muss … aufbraucht niss des Wesens und nicht der Eigensc… tstanden, ist wobei wir offenbar ein Bild und e… jede von den es selbst haben und mit ihm ver… e eine. Denn müssen wir dem Intellect alles … re? Wenn sie auf diese Weise dürfte er wi… or der Zweiheit], nicht vergessen und nicht n… d nun jene Ein- in ihm wird die Wahrheit … Und wie ist die er wird leben und denk… elbe Eins wie das, was Gebiete der seligsten N… senen Einheiten sich findet? das wahrhaft Werth… ss sie Theil haben an der ersten bedarf es bei dieser … d von der, an der sie Theil haben, der Bestätigung, … heit, insofern sie eins ist, Theil hat, selbst sich selb… lben Weise; ist ja doch auch ein Heer aus diesem ist … Weise eins wie ein Haus. Und diese Zweiist, und kei… ziehung zur Continuität ist weder nach ihrem desgleichen … nach ihrer quantitativen Einheit zu betrachten. stimmt … die Einheiten in der Fünfzahl und der Zehnzahl sonder… zu betrachten, während das Eine in der Fünfzahl ausse… niss zu dem Einen in der Zehnzahl dasselbe ist? We… nn man ein ganzes Schiff mit einem ganzen vergleicht, w… ein kleines mit einem grossen, und eine Stadt mit einer … und ein Heer mit einem Heer, so wird auch hier das… vorhanden sein. Wenn aber hier nicht, so auch dort nicht; wenn freilich hierüber noch einige Schwierigkeiten sich erheben, so später davon.

5. Aber wir müssen zurückkehren zu unserer Behauptung, dass das Erste dasselbe bleibt, auch wenn anderes aus ihm wird. Im Bereich der Zahlen nun entsteht die Zahl demgemäss, indem das Eine bleibt und ein anderes schafft; was aber durch sein Wesen, das es vor allem Seienden hat, eins ist bleibt hier noch viel mehr das Eine; bleibt dies aber, so schafft nichts anderes ihm gemäss das Seiende, sondern es genügt, dass es selbst das Seiende geschaffen habe. Und wie dort bei den Zahlen in allen eine Form [Nachbild] der Einheit [Monade] vorhanden war, indem eine jede auf erster, zweiter Stufe und nicht in gleichem Grade Theil hat an dem, was nach derselben ist: so hat auch hier ein jedes nach dem Ersten gleichsam eine Form von jenem in sich. Und dort brachte die Theilnahme das Quantitative derselben zu Stande, hier aber

die Spur des Einen den Dingen das Sein [Sub-
so dass das Sein eine Spur-sein des Einen
iemand sagte, dieses Wort 'Sein' sei abge-
nen' [εἶναι — ἕν], so dürfte er vielleicht
Das sogenannte Seiende nämlich, das
r kommt und sich gleichsam ein wenig
llte nicht noch weiter vorwärts gehen,
innen und stand still und wurde
ν — ἑστία] aller Dinge; ebenso
prechen einen scharfen Accent
in Beweis, dass auch dem Laute
e bezeichnet von dem Einen herkommt,
s sein kann. So also ahmen das Gewordene
das Eine, aus dessen Kraft sie geflossen sind,
wenn die Kraft [Substanz?] geschaut hat und durch
schaute erregt ist, so stösst sie in Nachahmung dessen
as sie geschaut hat die Worte ὄν, εἶναι, οὐσία, ἑστία heraus.
enn diese Laute wollen die Hypostase [Daseinsform] bezeichnen,
dem der Laut mit grosser Anstrengung erzeugt wird, und
durch, soweit möglich, das Werden des Seienden nachbilden.

6. Indessen dies mag man auffassen wie man will. Da
er die gewordene Substanz Form ist — denn anders wird
an das von dorther Gewordene doch kaum bezeichnen —
d zwar nicht Form von irgendetwas, sondern von allem, so
ss sie nichts anderes übrig lässt, so muss jenes nothwendig
ne Form sein. Wenn es ohne Form ist, so ist es nicht
ibstanz; denn die Substanz muss ein bestimmtes Etwas sein,
nes aber kann man nicht als ein bestimmtes Etwas auffassen;
nn sonst wäre es nicht Princip, sondern nur das bestimmte
twas, was du von ihm ausgesagt hast. Wenn nun alles ins-
sammt in dem Gewordenen ist, als was von den Dingen in
esem willst du jenes bezeichnen? Da es nichts von diesen
:, so kann man es nur als ein über diese Erhabenes be-
ichnen. Diese aber sind das Seiende, folglich ist jenes über
s Seiende erhaben. Denn der Ausdruck 'über das Seiende
haben' sagt nichts bestimmtes von ihm aus — er setzt ja
chts — noch giebt er ihm einen Namen, sondern stellt es
r hin als nicht dieses. Indem er dies thut, begreift er es
rgends; ein Versuch jene unermessliche Natur zu umspannen
re lächerlich, und wer dies unternimmt, entfernt sich von
r Möglichkeit, auch nur irgendwie und für kurze Zeit ihm
f die Spur zu kommen; sondern wie der, welcher die in-
ligible Natur schauen will, ohne irgendeine sinnliche Vor-

den Zahl befindliche Natur, welche im Hinblick auf das Eine das Princip desselben, die in den früheren Zahlen befindliche Natur nachahmt, hat im Hinblick auf das absolut Eine ihre Wirklichkeit [Hypostase], ohne dass sie das Eine aufbraucht oder zertheilt, vielmehr nachdem eine Zweiheit entstanden, ist die Einheit vor der Zweiheit und sie ist nicht jede von den beiden Einheiten in der Zweiheit noch auch die eine. Denn warum sollte es die eine eher sein als die andere? Wenn sie also keine von diesen beiden ist, sondern jene [vor der Zweiheit], dann bleibt sie auch bleibend nicht. Wie sind nun jene Einheiten [in der Zweiheit] andere als diese? Und wie ist die Zweiheit eins? und ist sie wohl dasselbe Eins wie das, was in einer jeden der beiden umschlossenen Einheiten sich findet? Man muss doch wohl sagen, dass sie Theil haben an der ersten Einheit und verschieden sind von der, an der sie Theil haben, und dass auch die Zweiheit, insofern sie eins ist, Theil hat, jedoch nicht in derselben Weise; ist ja doch auch ein Heer nicht auf dieselbe Weise eins wie ein Haus. Und diese Zweiheit in ihrer Beziehung zur Continuität ist weder nach ihrem Einssein noch nach ihrer quantitativen Einheit zu betrachten. Sind nun etwa die Einheiten in der Fünfzahl und der Zehnzahl verschieden zu betrachten, während das Eine in der Fünfzahl im Verhältniss zu dem Einen in der Zehnzahl dasselbe ist? Nun, wenn man ein ganzes Schiff mit einem ganzen vergleicht, etwa ein kleines mit einem grossen, und eine Stadt mit einer Stadt und ein Heer mit einem Heer, so wird auch hier dasselbe vorhanden sein. Wenn aber hier nicht, so auch dort nicht; wenn freilich hierüber noch einige Schwierigkeiten sich erheben, so später davon.

5. Aber wir müssen zurückkehren zu unserer Behauptung, dass das Erste dasselbe bleibt, auch wenn anderes aus ihm wird. Im Bereich der Zahlen nun entsteht die Zahl demgemäss, indem das Eine bleibt und ein anderes schafft; was aber durch sein Wesen, das es vor allem Seienden hat, eins ist bleibt hier noch viel mehr das Eine; bleibt dies aber, so schafft nichts anderes ihm gemäss das Seiende, sondern es genügt, dass es selbst das Seiende geschaffen habe. Und wie dort bei den Zahlen in allen eine Form [Nachbild] der Einheit [Monade] vorhanden war, indem eine jede auf erster, zweiter Stufe und nicht in gleichem Grade Theil hat an dem, was nach derselben ist: so hat auch hier ein jedes nach dem Ersten gleichsam eine Form von jenem in sich. Und dort brachte die Theilnahme das Quantitative derselhen zu Stande, hier aber

verschaffte die Spur des Einen den Dingen das Sein [Substanzialität], so dass das Sein eine Spur-sein des Einen ist. Und wenn jemand sagte, dieses Wort 'Sein' sei abgeleitet von dem 'Einen' [εἶναι — ἕν], so dürfte er vielleicht das Richtige treffen. Das sogenannte Seiende nämlich, das unmittelbar von dorther kommt und sich gleichsam ein wenig vorgewagt hat [ἓν ὄν], wollte nicht noch weiter vorwärts gehen, sondern wandte sich nach innen und stand still und wurde zum Stand und Wesen [οὐσία — ἑστία] aller Dinge; ebenso entsteht, wenn jemand beim Sprechen einen scharfen Accent auf ὄν legt, der Laut ἕν, ein Beweis, dass auch dem Laute nach das was das Seiende bezeichnet von dem Einen herkommt, sofern es ein Beweis sein kann. So also ahmen das Gewordene und das Sein das Eine, aus dessen Kraft sie geflossen sind, nach: und wenn die Kraft [Substanz?] geschaut hat und durch das Geschaute erregt ist, so stösst sie in Nachahmung dessen was sie geschaut hat die Worte ὄν, εἶναι, οὐσία, ἑστία heraus. Denn diese Laute wollen die Hypostase [Daseinsform] bezeichnen, indem der Laut mit grosser Anstrengung erzeugt wird, und dadurch, soweit möglich, das Werden des Seienden nachbilden.

6. Indessen dies mag man auffassen wie man will. Da aber die gewordene Substanz Form ist — denn anders wird man das von dorther Gewordene doch kaum bezeichnen — und zwar nicht Form von irgendetwas, sondern von allem, so dass sie nichts anderes übrig lässt, so muss jenes nothwendig ohne Form sein. Wenn es ohne Form ist, so ist es nicht Substanz; denn die Substanz muss ein bestimmtes Etwas sein, jenes aber kann man nicht als ein bestimmtes Etwas auffassen; denn sonst wäre es nicht Princip, sondern nur das bestimmte Etwas, was du von ihm ausgesagt hast. Wenn nun alles insgesammt in dem Gewordenen ist, als was von den Dingen in diesem willst du jenes bezeichnen? Da es nichts von diesen ist, so kann man es nur als ein über diese Erhabenes bezeichnen. Diese aber sind das Seiende, folglich ist jenes über das Seiende erhaben. Denn der Ausdruck 'über das Seiende erhaben' sagt nichts bestimmtes von ihm aus — er setzt ja nichts — noch giebt er ihm einen Namen, sondern stellt es nur hin als nicht dieses. Indem er dies thut, begreift er es nirgends; ein Versuch jene unermessliche Natur zu umspannen wäre lächerlich, und wer dies unternimmt, entfernt sich von der Möglichkeit, auch nur irgendwie und für kurze Zeit ihm auf die Spur zu kommen; sondern wie der, welcher die intelligible Natur schauen will, ohne irgendeine sinnliche Vor-

stellung schaut was über das Sinnliche hinausgeht, so wird auch, wer das über das Intelligible Hinausgehende schauen will, es nur nach Darangabe alles Intelligiblen schauen, indem er wohl weiss, dass es ist, sich aber nicht darum bekümmert, wie es beschaffen ist. Denn seine Qualität dürfte das, was nicht Qualität ist, bezeichnen; denn dem, was nicht einmal das Prädicat 'irgend etwas' erhält, kommt auch keine Qualität zu. Aber wir in unserer peinlichen Verlegenheit quälen uns, wie wir's nennen sollen, und wir sprechen von dem Unaussprechlichen und geben ihm Namen in dem Bestreben, es uns selbst so gut wir können vorstellig zu machen. Vielleicht bezeichnet dieser Name 'das Eine' auch nur die Negation des Vielen. Deshalb nannten es auch die Pythagoreer unter sich mit dem symbolischen Namen Apollon, indem sie damit das Viele ausschliessen wollten [ἀ — πολλῶν]. Setzt die Bezeichnung 'das Eine' etwas, sowohl den Namen als das dadurch Angezeigte, so dürfte es undeutlicher werden als wenn man ihm keinen Namen giebt; denn vielleicht wurde es mit Namen genannt, damit der Forschende, nachdem er begonnen mit dem was die Einfachheit aller Dinge bezeichnet, zuletzt auch dieses verneine als etwas, das zwar an dem Urheber so schön als möglich gesetzt, aber doch auch seinerseits nicht ausreichend sei zur Klarstellung jener Natur, da jenes nicht hörbar und auch dem Hörenden nicht verständlich sein darf, sondern, wenn überhaupt jemandem, dem Schauenden. Allein wenn das Schauende eine bestimmte Form zu sehen trachtet, wird es auch dieses nicht kennen.

7. Oder vielmehr da das Sehen in Wirklichkeit ein doppeltes ist, wie beim Auge, — denn das eine ist für dasselbe Object des Sehens, die Form des sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandes, das andere ist das Mittel, wodurch es die Form sieht, was auch für dasselbe sinnlich wahrnehmbar ist, verschieden zwar von der Form, aber Grund für das Gesehenwerden der Form, indem es in der Form und an der Form mit gesehen wird; darum giebt es gerade dann kein klares und deutliches Wahrnehmungsbild seiner selbst, weil das Auge hingewandt ist zu dem Erleuchteten; wenn aber ausser ihm nichts anderes da ist, so sieht es mit gesammelter Intuition, obwohl es auch dann noch auf ein anderes gelehnt schaut und für sich selbst ohne ein anderes die Wahrnehmung es nicht fassen kann; würde doch auch das Licht der Sonne, was in ihr ist, sich vielleicht der sinnlichen Wahrnehmung entziehen, wenn in ihr nicht ein festerer Kern läge. Sagte jemand, die Sonne

sei ganz und gar Licht, so könnte man dies zur Erläuterung des Gesagten annehmen; denn in keiner Species [Form] der übrigen Dinge wird Licht sein und vielleicht hat es nur die Eigenschaft sichtbar zu sein; denn die andern sichtbaren Gegenstände sind nicht ausschliesslich Licht. So also sieht auch das Schauen des Intellects seinerseits durch ein anderes Licht die durch jene erste Natur erleuchteten Gegenstände und sieht in ihnen wirklich und wahrhaft; wenn es sich jedoch zur Natur der beleuchteten Gegenstände hinneigt, so sieht es das Licht weniger. Lässt es dagegen die gesehenen Gegenstände und blickt auf das wodurch es gesehen, so wird es das Licht und des Lichtes Quelle sehen. Aber da der Intellect dies Licht nicht als ein äusseres sehen darf, so müssen wir wieder zum Auge zurückkehren, das gleichfalls wohl nicht das äussere und ihm fremde Licht erkennen wird, sondern vor dem äussern schaut es ein eigenthümliches und weit glänzenderes im Moment aufleuchtendes, das in dunkler Nacht vor ihm aus ihm hervordringt oder wenn es um nichts zu sehen die Augenlieder über sich herablässt und gleichwohl das Licht hervorbringt oder auch wenn es, trotzdem man es mit der Hand zudrückt, das in ihm selbst vorhandene Licht sieht; denn dann sieht es nicht sehend und gerade dann sieht es, denn es sieht Licht; das andere aber war bloss lichtartig, aber war nicht Licht. So wird auch der Intellect, indem er sich selbst vor dem andern verhüllt und sich nach innen zurückzieht, nichts sehend schauen und zwar nicht ein anderes Licht in einem andern, sondern das, welches an sich selbst allein rein ist und in ihm selbst plötzlich aufleuchtet.

8. Daher entsteht die Schwierigkeit, woher es erschien, ob von aussen oder inwendig, und wenn es verschwunden ist, kann man sagen: es war also drinnen und doch auch wieder nicht drinnen. Allein man muss nicht nach dem Woher forschen; denn ein Woher giebt es nicht; denn es kommt nicht herbei noch verschwindet es irgendwo, sondern es scheint und scheint nicht; daher muss man ihm nicht nachjagen, sondern ruhig harren bis es erscheint, indem man sich selbst zum Schauen rüstet, wie auch das Auge den Sonnenaufgang erwartet; die Sonne aber, die über dem Horizont erscheint — aus dem Okeanos, sagen die Dichter — bietet sich selbst den Augen zum Anschauen dar. Dieser aber, den die Sonne nachahmt, woher soll er über uns aufgehen? Und was muss er übersteigen um zu erscheinen? Er steigt über den Intellect selbst empor, der ihn schaut; denn der Intellect wird, hingewandt

zum Schauen, stille stehen und auf nichts anderes als auf das Schöne blicken, indem er sich selbst dort hinwendet und hingiebt, und dastehend und gleichsam mit Kraft erfüllt schaute er sich zuerst selbst schöner geworden und funkelnd, da ja jener ihm nahe ist. Der aber kam nicht, wie jemand es erwartete, sondern er kam wie nicht kommend; denn er wurde gesehen nicht wie ein gekommener, sondern wie einer vor allem gegenwärtiger. Der Intellect indessen muss es sein, der da kommt, desgleichen der da geht, weil er nicht weiss wo er bleiben soll und wo jener bleibt, denn er ist in nichts anderem. Und wenn es auch dem Intellect möglich wäre nirgends zu bleiben, ich sage nicht an einem Orte, denn er ist selbst nicht an einem Orte, sondern überhaupt nirgends: so würde er stets jenen sehen oder vielmehr nicht sehen, sondern er würde mit jenem eins sein und nicht zwei. Nun aber, da er Intellect ist, sieht er so, wenn er sieht, mit dem von ihm was nicht Intellect ist. Wunderbar also, wie jener [der Erste, das Eine] ohne zu kommen da ist und wie er ohne zu sein doch allüberall ist. Diese Verwunderung liegt allerdings in der Natur der Sache, wer es aber erkannt hat, der müsste sich wundern, wenn das Gegentheil stattfände. Die Sache verhält sich aber so.

9. Alles von einem andern Gewordene ist entweder in dem, was es hervorgebracht, oder in einem andern, falls nach dem Schaffenden noch etwas übrig ist; denn da es von einem andern geworden ist und zu seinem Werden eines andern bedarf, so bedarf es eines andern überall; darum ist es auch in einem andern. Das Letzte ist nun geworden in dem Letzten unmittelbar vor ihm, das Frühere in dem Vorhergehenden und so fort eins im andern, bis zu dem Ersten des Princips. Das Princip, welches ja nichts vor sich selbst hat, kann nicht in einem andern sein; da es aber nichts hat in dem es sein könnte, während alles andere in dem was vor ihm ist sich befindet, so umfasst es selbst alles andere; da es umfasst, so geht es nicht in dasselbe auf und besitzt ohne besessen zu werden. Da es nun besitzt ohne seinerseits besessen zu werden, so giebt es keinen Ort wo es nicht ist; denn wenn es nicht ist, so besitzt es nicht. Wenn es aber nicht besessen wird, so ist es nicht; folglich ist es und ist es nicht, nämlich dadurch, dass es nicht umfasst wird, ist es nicht, und dadurch, dass es von allem frei ist, wird es nirgends verhindert zu sein; wird es hingegen verhindert, so ist es von einem andern begrenzt und das nach ihm Folgende ist seiner nicht theilhaftig, und Gott reichte nur bis hierher, wäre aber nicht mehr an

sich und seiner selbst Herr, sondern ein Sclave dessen was nach ihm ist. Was also in etwas anderm ist, ist dort wo es ist; was aber nicht irgendwo ist, das ist überall. Denn wenn er nicht an diesem Ort hier ist, so ist klar, dass ihn ein anderer Ort innehat, und wenn er hier ist, so ist er in einem andern; folglich wird das 'nicht irgendwo' falsch sein. Wenn nun das 'nicht irgendwo' wahr, und das 'irgendwo' falsch ist, damit er nicht in einem andern sei, so fehlt er nirgends. Wenn er aber nirgends fehlt indem er nicht irgendwo ist, so wird er überall bei sich selbst sein. Auch ist ja nicht ein Theil von ihm so, ein anderer so beschaffen; in Wahrheit ist das Ganze von keiner bestimmten Beschaffenheit, folglich ist es überall ganz, indem nichts es besitzt und auch wieder nicht besitzt, so also, dass ein jedes besessen wird. Sieh doch die Welt an: da keine Welt vor ihr ist, so ist sie selbst nicht in der Welt und ebenso auch nicht an einem Orte; denn welchen Ort gäbe es vor der Welt? Die Theile aber sind an sie geknüpft und in ihr. Die Seele dagegen ist nicht in ihr, sondern sie ist in der Seele; denn der Körper ist nicht der Ort für die Seele, sondern die Seele ist im Geiste [Intellect], der Körper in der Seele, der Geist in einem andern; diesem aber eignet nicht mehr ein anderes, damit es in ihm wäre; es ist also nicht in irgendeinem andern. Auf diese Weise also ist es nirgends. Wo ist nun das übrige? In ihm. Es steht also weder fern von den andern Dingen noch ist es selbst in ihnen, und es giebt nichts was es hat, sondern es selbst hat alles insgesammt. Deshalb ist es auf diese Weise auch das Gute aller Dinge, denn alles ist zu ihm und an es geknüpft, das eine so, das andere so. Deshalb ist auch das eine in höherem Grade gut als das andere, weil auch das eine in höherem Grade ist als das andere.

10. Aber du schaue es mir nicht durch anderes, sonst wirst du eine Spur von ihm sehen, nicht es selbst; sondern sinne nach, was das wohl sein möchte, was man erfassen soll als ein rein an sich Seiendes, mit keinem andern Vermischtes, an dem alles insgesammt Theil hat ohne dass es etwas hat; denn ein anderes kann nicht derartig sein und doch muss es ein derartiges geben. Wer vermöchte nun seine Macht alle auf einmal zu fassen? Und wenn sie einer alle auf einmal fasste, worin möchte sich der von ihm unterscheiden? Also Theil für Theil. Freilich wirst du dich mit der gesammten Kraft der Intuition aufschwingen, doch wirst du das Ganze nicht wieder aussagen; wenn nicht, dann wirst du denkende Ver-

nunft sein, und wenn du ihn erreicht hast, so wird jener dir entfliehen, oder vielmehr du ihm. Allein wenn du ihn schaust, so erblicke ihn ganz; wenn du ihn denkst, so denke was du etwa von ihm in Gedanken hast als das Gute. Denn er ist der Grund des verständigen und vernünftigen Lebens als die Kraft, von welcher Leben und Geist stammt, weil er der Grund des Wesens und des Seienden ist als das Eine; denn er ist einfach und zuerst, weil Princip. Denn von ihm ist alles; von ihm die erste Bewegung, nicht in ihm, von ihm die Ruhe, weil er selbst sie nicht bedurfte; denn er bewegt sich nicht und steht nicht still; denn er hat nicht wo er still stehen noch wo er sich bewegen soll; denn um was herum oder wozu hin oder worin? Denn er selbst ist der Erste. Sein Wesen ist auch nicht begrenzt; denn von wem sollte es? Doch auch nicht unbegrenzt, als Grösse gedacht; denn wohin sollte er sich erstrecken? oder was sollte er zu erlangen beabsichtigen, der nichts bedarf? Seine Unbegrenztheit liegt in seiner Macht: denn er ist nicht bald so bald anders und er wird da nicht aufhören, wo auch das Nichtaufhörende durch ihn ist.

11. Ferner besteht dieses Unbegrenzte darin, dass es nicht mehr ist als eins und nicht etwas hat, wonach es etwas von ihm selbst begrenzen sollte; denn dadurch dass es eins ist, ist es nicht gemessen und fällt nicht unter die Zahl. Es ist also weder im Verhältniss zu einem andern noch zu sich selbst begrenzt, da es sonst zwei wäre. Demnach ist es auch keine besondere Gestalt, weil es nicht in Theile zerfällt, noch auch Form. Darum suche es also nicht mit leiblichen Augen, so wie es die Vernunft darstellt; glaube auch nicht, dass man es so sehen kann, wie jemand es etwa fordert, der alles als sinnlich wahrnehmbar auffasst, aber damit die Hauptsache von allem aufheben wird. Denn was man so als am meisten seiend ansieht, das ist am meisten nicht; aber das Erste ist Princip des Seins und auch wieder mächtiger als die Substanz. Daher muss man die Meinung umkehren, widrigenfalls wirst du des Gottes bar und ledig bleiben gleich den Schlemmern, die an den Festen sich vollfüllen mit unerlaubten Dingen, weil sie meinen, jene seien einleuchtender als das Schauen des Gottes, dem es das Fest zu feiern gilt, und darum keinen Antheil gewonnen haben an dem Heiligen daselbst. Denn auch bei diesen heiligen Festen veranlasst der unsichtbare Gott den Zweifel an seiner Existenz bei Leuten, die nur das für einleuchtend halten, was sie mit fleischlichen Augen etwa erblicken. Wenn z. B. gewisse Leute ihr Leben lang schliefen,

so würden sie für sicher glaubhaft und einleuchtend nur die Traumerscheinungen halten; weckte sie jemand, so würden sie das mit geöffneten Augen Gesehene nicht für glaubhaft halten und wieder einschlafen.

12. Man muss aber auf das Organ achten, mit dem wir jedes einzelne wahrnehmen: das eine mit den Augen, anderes mit den Ohren u. s. f.; man muss ferner überzeugt sein, dass wir mit dem Intellect anderes schauen und das Denken nicht für ein Sehen oder Hören halten, gerade als wenn jemand die Ohren spitzte um zu sehen und das Vorhandensein der Laute leugnete, weil sie nicht gesehen werden. Man muss auch beachten, dass sie vergessen haben, wonach sie sich von Anfang an bis jetzt sehnen, wonach sie trachten. Denn alles verlangt nach jenem und strebt nach ihm in Folge einer Naturnothwendigkeit, gleich als ahnte es, dass es ohne jenes nicht sein kann. Und die Perception des Schönen, das Staunen und das Erwachen des Eros kommt den Menschen, wenn sie bereits gleichsam wissen und wachen; das Gute aber, weil es von jeher ein Gegenstand des Strebens ist, wohnt als ein natürliches Erbtheil auch den Schlafenden inne und setzt die es etwa Schauenden nicht in Erstaunen, weil es stets bei ihnen ist und niemals als ein Gegenstand der Erinnerung; ja sie sehen es nicht, weil es ihnen im Schlafe innewohnt. Der Eros des Schönen hingegen, wenn er da ist, erregt Schmerzen, weil die Schauenden nach ihm streben müssen. Da also dieser Eros ein zweites ist und den bereits Kundigen und zu grösserem Verständniss Gelangten innewohnt, so zeigt er, dass das Schöne ein zweites ist: aber das ältere und unempfundene Streben beweist, dass auch das Gute älter sei und früher sei als dieses. Und alle insgesammt glauben, dass sie nach Erlangung des Guten volles Genüge haben, denn sie seien ans Ziel gelangt; las Schöne aber haben einerseits nicht alle gesehen, andererseits glauben sie, wenn es geworden, es gehöre sich selbst in aber nicht ihnen, wie z. B. die sinnliche Schönheit hier; lenn die Schönheit sei das Eigenthum dessen, der sie besitze. Ind es genügt ihnen schön zu scheinen, auch wenn sie es nicht ind; das Gute aber wollen sie nicht bloss scheinbar haben. lenn sie bemühen sich am meisten um das Erste und wettifern und streiten mit dem Schönen in der Meinung, dass es benso entstanden sei wie sie, ähnlich wie jemand, der weiter inter dem König zurücksteht, gleiche Würde erhalten will rie der, welcher unmittelbar auf diesen folgt, in der Meinung, ass er von einem und demselben wie jener stamme, wobei

er übersieht, dass er zwar gleichfalls an den König geb
ist, jener aber vor ihm steht. Allein die Ursache des Irr
ist offenbar die, dass beide an einem und demselben
haben und dass das Eine früher ist als beide, dass ferner
dort das Gute selbst nicht des Schönen bedarf, wohl ab
Schöne jenes. Und das Gute ist mild, sanft, zart un
jemand will gegenwärtig; das Schöne aber erregt Staune
Unruhe und schmerzliche Lust. Und hinwiederum zi
auch die Unkundigen vom Guten ab, wie das Geliebte
Vater; denn es ist jünger; jenes aber ist älter nicht de
sondern der Wahrheit nach, es hat auch die Macht fr
denn es hat sie ganz; das nach ihm Folgende hat sie
ganz, sondern nur soweit es unmittelbar an ihm und vo
ist, so dass jener auch Herr dieser ist, er der selbst de
ihm Gewordenen nicht bedarf, sondern er lässt das Gewo
ganz und gar fahren, weil er nichts von ihm nöthig hat,
mehr derselbe ist der er war bevor er dies erzeugte
hätte ihm auch nichts daran gelegen, wenn jenes nic
worden wäre, und er würde nicht neidisch geworden
wenn es einem andern möglich gewesen wäre aus ihm zu
stehen; nun aber ist es unmöglich, dass nichts entstehe,
es ist nichts, das nicht geworden ist im Werden aller I
Er selbst aber war nicht alles insgesammt, damit er des
bedürftig gewesen wäre, sondern erhaben über alles w
im Stande es zu schaffen und sich selbst zu überlassen,
er selbst über dasselbe erhaben ist.

13. Da er nun das Gute ist und nicht gut, so d
nichts in sich haben, da er ja auch nicht gutes hat.
was er haben soll, hat er entweder als gutes oder nic
gutes; aber weder ist in dem Guten, dem principielle
ersten Guten, das Nichtgute noch hat das Gute das
Wenn es nun weder das nicht Gute noch das Gute ha
hat es nichts; hat es nichts, so ist es allein und ges

welche den Ruhm der Gelobten verringern durch Beilegung dessen, was hinter ihrem wahren Werth zurückbleibt, indem sie nicht wissen die entsprechenden und wahren Worte auf die betreffenden Personen anzuwenden. Demnach wollen auch wir ihm keins von den hinter ihm zurückbleibenden und geringeren Attributen beilegen, sondern beachten, dass jener über dies hinausgehend der Grund desselben, aber nicht selbst dieses ist. Denn es ist ja auch die Natur des Guten, nicht alles und ebensowenig eins von allem zu sein; denn dann würde es mit allem unter ein und dieselbe Kategorie fallen und somit als solches sich nur durch seinen eigenen Unterschied und Zusatz unterscheiden. Daraus wird sich nicht eins, sondern zwei ergeben, von denen das eine, nämlich das Gemeinsame, nicht gut, das andere gut ist. Es wird also aus Gutem und nicht Gutem gemischt sein, folglich nicht rein und ursprünglich gut, vielmehr wird jenes es ursprünglich sein, an dem es Theil nimmt und so abgesehen von dem Gemeinsamen gut geworden ist. Durch die Theilnahme also ist es selbst gut, woran es aber Theil genommen, das ist nichts von allem, also ist das Gute nichts von allem. Aber wenn in ihm dieses Gute ist — denn die Differenz ist es, wonach dieses Zusammengesetzte gut war — so muss es selbst von einem andern her sein; nun war es selbst einfach und allein gut, folglich muss um so mehr das, von dem es herkommt, allein gut sein. Das ursprünglich Gute also, das Gute hat sich uns erwiesen als über allem stehend, als allein gut und kein Attribut in sich enthaltend, sondern als ungemischt, über alles hinausliegend, als Grund aller Dinge. Denn sicherlich kommt aus Schlechtem nicht das Schöne, auch nicht das Seiende, ebensowenig aus Indifferentem; denn das Schaffende ist besser als das Geschaffene, weil es vollkommener ist.

SECHSTES BUCH.

Ueber die Frage, dass das über das Sein Erhabene nicht denke und was das ursprünglicher und das abgeleiteter Weise Denkende sei.

1. Das eine denkt etwas anderes, das andere sich selbst und dies flieht schon mehr die Zweiheit. Das erstere will es gleichfalls, vermag es aber weniger; es hat wohl bei sich selbst was es sieht, jedoch als ein anderes denn jenes [es

selbst]. Das andere hingegen ist nicht von seiner Substanz getrennt, sondern bei sich selbst schaut es sich selbst. Es wird also zwei, während es eins ist. Es denkt also in höherem Grade, weil es hat, und denkt ursprünglich, weil das Denkende eins und zwei sein muss. Denn wenn es nicht eins ist, so wird ein anderes das Denkende, ein anderes das Gedachte sein — es würde also nicht das ursprünglich Denkende sein, weil es, wenn es das Denken eines andern aufnimmt, nicht das ursprünglich Denkende sein wird, da es was es denkt nicht als sein eigenes hat, also auch sich selbst nicht; oder wenn es dies als sich selbst hat, damit es in eigentlichem Sinn denke, so wird das beides eins sein; es muss also beides eins sein — wenn es eins, aber nicht auch wieder zwei sein wird, so wird es nicht haben was es denkt, folglich wird es auch nicht denkend sein. Einfach also und nicht einfach muss es sein. Besser indessen möchte man dies so Geartete fassen, wenn man von der Seele aus aufsteigt; denn dort ist die Trennung leicht und man möchte das Zweifache leichter sehen. Wenn sich nun jemand ein doppeltes Licht vorstellt, die Seele entsprechend dem geringeren, das Intelligible in ihr entsprechend dem reinern, wenn er sodann das sehende Licht sich gleich dem gesehenen vorstellt, so wird er, da er es nicht mehr durch die Differenz trennen kann, dies beides als eins setzen, indem er denkt, dass es zwei waren, er es aber bereits als eins schaut; auf diese Weise wird er Denkendes und Gedachtes erhalten. Wir nun haben begrifflich aus zweien eins gemacht, jenes aber wird umgekehrt aus einem zwei sein, weil es sich als ein solches, das sich selbst zu zweien macht, denkt, oder vielmehr es ist zwei, weil es denkt, und eins, weil es sich selbst denkt.

2. Giebt es also ein ursprünglich und ein in anderer Weise Denkendes, so dürfte das über das ursprünglich Denkende Hinausliegende nicht mehr denken; denn um zu denken muss es Intellect werden, als Intellect muss es auch das Gedachte haben und als erster Intellect muss es das Intelligible in sich selber haben. Es ist aber nicht nothwendig, dass alles Intelligible das Denkende und Denken in sich habe; denn dann wird es nicht bloss Gedachtes sondern auch Denkendes sein, und es wird nicht das Erste sein, da es zwei ist. Der Intellect ferner, der das Intelligible hat, würde nicht seinen Bestand haben, wenn nicht die Substanz des rein Intelligiblen wäre, was im Verhältniss zum Intellect intelligibel, an sich jedoch weder denkend noch intelligibel sein wird. Denn das Intelligible wird an einem andern bemessen und für den Intellect ist die Ausübung des Denkens leer ohne das Erfassen und Ergreifen des Intelligiblen,

s denkt; denn er hat das Denken nicht ohne das Intelligible. ınn also ist das Denkende vollkommen, wenn es hat; es usste aber vor dem Denken vollkommen sein durch sein eige-:s Wesen. Wem also das Volkommene zukommen soll, das ird vor dem Denken sein; es hat also das Denken durchaus cht nöthig, denn es ist sich vor diesem selbst genug. Also ırd es nicht denken. Das eine also denkt nicht, das andere :nkt ursprünglich, das andere wird abgeleiteter Weise denken. :rner wenn das Erste denken soll, so wird ihm etwas zukommen; ist also nicht das Erste, sondern auch ein zweites und nicht ns, sondern auch vieles und alles was es denken wird; ja auch enn es nur sich selber denkt, wird es vieles sein.

3. Sagt man indessen, es hindere nichts, dass ebendaslbe vieles sei, so wird diesem doch ein Subject zu Grunde :gen; denn es kann nicht vieles sein ohne ein Eins, von :lchem oder in welchem es ist, oder überhaupt ein Eins ıd dies zuerst von dem übrigen gezählt, was man an und r sich allein auffassen muss. Falls es zusammen ist mit m übrigen, so muss man dies selbst auffassen und es, obwohl rschieden von dem übrigen, mit dem übrigen wie zusammen sen, aber dies dem übrigen zu Grunde Liegende nicht mehr t dem übrigen zusammen, sondern an und für sich suchen. nn das in dem übrigen wird selbst diesem zwar gleich, :r nicht dieses sein; demnach muss es selbst allein sein, nn es auch in dem übrigen gesehen werden soll. Es müsste ın jemand sagen, das Sein desselben bedeute: zugleich mit n übrigen die Verwirklichung [Hypostase] haben; es wird ɔ selbst nicht einfach, auch nicht aus vielem zusammen-etzt sein; denn was nicht einfach sein kann, wird keine postase haben, und das aus vielem Zusammengesetzte wird ıe Vorhandensein eines Einfachen gleichfalls nicht sein. Da › jedes einzelne Einfache nicht sein kann, ohne dass ein ziges Einfaches an und für sich besteht — denn nichts von ı kann an sich eine Hypostase haben und kann sich selbst h nicht zu dem übrigen gesellen, wenn es überhaupt nicht wie kann das aus allem Zusammengesetzte sein, das ge-'den wäre aus dem Nichtseienden, ich meine nicht aus ı etwas bestimmtes nicht Seienden, sondern aus dem überpt Nichtseienden? Wenn also etwas vieles sein soll, so ss vor dem vielen Eins sein. Wenn nun das Denkende : Menge ist, so darf in der Nichtmenge das Denken nicht ı. Dies war aber das Erste. Folglich wird in dem nach Folgenden das Denken und der Intellect sein.

4. Wenn ferner das Gute einfach und bedürfnisslos sein muss, so möchte es auch des Denkens nicht bedürfen; was es nicht nöthig hat, das hat es auch nicht. Hat es doch überhaupt nichts, also auch nicht das Denken. Und wenn ihm sonst nichts innewohnt, so ist es auch nicht etwas anderes. Ferner ist der Intellect etwas anderes als das Gute; denn er ist gutartig dadurch dass er das Gute denkt. Wie es ferner in der Zweiheit, in welcher Eins und ein anderes ist, unmöglich ist, das dieses Eine das Eine in Verbindung mit einem andern sei, sondern ein Eins an sich vor der Verbindung mit einem andern sein musste: so kann auch dieses Eine, das als einfach an und für sich vorhanden ist, nicht in Verbindung mit einem andern sein, da es nichts in sich hat von dem, was in dem mit einem andern Verbundenen ist. Denn woher soll in einem andern ein anderes entstehen, wenn zuvor nicht etwas an und für sich ist, von dem das andere kommt? Denn das Einfache kann nicht von einem andern her sein, was aber vieles oder zwei ist, das muss selbst an ein anderes geknüpft sein. Demnach ist das eine vergleichbar dem Lichte, das andere unmittellbar darauf der Sonne, das dritte dem Gestirn des Mondes, welches das Licht von der Sonne erhält. Denn die Seele hat den Intellect als einen hinzugebrachten, der ihr als einer vernünftigen die Färbung giebt; der Intellect hat in sich sein eigenthümliches Licht, indem er nicht bloss Licht ist, sondern auch das was in seiner Substanz erleuchtet ist; was aber diesem das Licht giebt, das ist nichts anderes als einfaches Licht, welches jenem die Kraft verleiht zu sein was er ist. Wozu sollte dies nun irgend etwas bedürfen? Denn es ist nicht identisch mit dem in einem andern; denn das in einem andern Befindliche ist ein anderes als das an und für sich Seiende.

5. Ferner dürfte das Viele sich selbst suchen und mit sich selbst übereinstimmen und seiner selbst sich bewusst sein wollen; was aber schlechthin Eins ist, wo soll das zu sich selber kommen? wo das Selbstbewusstsein nöthig haben? Es ist ja das Identische und vorzüglicher als Selbstbewusstsein und alles Denken. Denn das Denken ist nicht das Erste, weder dem Sein noch der Vortrefflichkeit nach, sondern ein zweites und gewordenes, während das Gute als Substanz da ist und sich zu sich selber bewegt, jenes dagegen bewegt wurde und sah. Und das ist Denken, eine Bewegung zum Guten hin in dem Streben jenes; denn das Streben erzeugte das Denken und liess es zugleich mit sich existiren; denn das

Streben nach dem Sehen ist Sehen. Das Gute selbst also braucht nichts zu denken, denn das Gute ist nichts von ihm verschiedenes. Denkt doch auch das von dem Guten Verschiedene, wenn es sich ausser dem Guten denkt, dadurch dass es gutartig ist und Aehnlichkeit hat mit dem Guten und denkt wie ein Gutes und für sich selbst ein Gegenstand des Strebens und als hätte es eine Vorstellung von dem Guten gewonnen. Wenn es sich immer so verhält, ist es immer dies. Anderseits denkt es in dem Denken seiner selbst sich zufällig selbst; denn auf das Gute blickend denkt es sich selbst; auch in seiner Bethätigung denkt es sich selbst und die wirksame Bethätigung aller insgesammt ist auf das Gute gerichtet.

6. Wenn diese Ausführungen richtig sind, so dürfte das Gute keinerlei Platz haben für das Denken; denn das Gute muss für das Denkende ein anderes sein. Es ist also aller Thätigkeit enthoben. Was soll auch die thätige Wirksamkeit wirken? Denn überhaupt hat keine Wirksamkeit wieder eine Wirksamkeit; müssen wir zu den andern, die auf ein anderes gerichtet sind, etwas in Beziehung setzen, so müssen wir wenigstens die erste von allen, an welche die andern geknüpft sind, als das belassen was sie ist, ohne ihr etwas hinzuzufügen. Eine solche Thätigkeit also ist nicht Denken, denn sie hat nicht was sie denken soll, denn sie ist selbst das Erste. Sodann denkt nicht das Denken, sondern das was das Denken hat. So entstehen also wieder zwei in dem Denkenden; dies aber ist keineswegs zwei. Dies wird man noch klarer sehen, wenn man deutlicher erkannt hat, wie in jedem Denkenden diese doppelte Natur vorhanden ist. Wir sagen, dass das Seiende als solches und ein jedes an sich und das wahrhaft Seiende in der intelligiblen Welt sei nicht bloss, weil das eine seiner Substanz nach sich gleich bleibt, das andere fliesst und nicht bleibt, nämlich alles sinnlich Wahrnehmbare — denn vielleicht giebt es auch im sinnlich Wahrnehmbaren bleibendes — sondern mehr noch deshalb, weil es die Vollkommenheit des Seins von sich selbst hat. Denn die als erste bezeichnete Substanz darf nicht des Seins Schatten sein, sondern muss die Fülle des Seins haben. Erfüllt aber ist das Sein, wenn es die Form des Denkens und Lebens empfangen hat. Zusammen also ist das Denken, das Leben, das Sein in dem Seienden. Wenn also Sein, so ist es auch Intellect, und wenn Intellect, auch Sein, und das Denken ist zusammen mit dem Sein. Vieles also und nicht eins ist das Denken. Nothwendig muss es [das Gute] demnach, weil es nicht so beschaffen

ist, auch nicht das Denken sein. Und gehen wir ins einzelne, so begegnen uns da das Denken des Menschen und der Mensch, das Denken des Pferdes und das Pferd, das Denken des Gerechten und das Gerechte. Zwiefach also ist alles und und das Eine ist zwei und die Zwei geht wieder in eins zusammen; der aber gehört nicht zu diesen, ist weder ein einzelnes noch aus alle den Zweiheiten noch überhaupt zwei. Wie aber das Zweiheitliche aus dem Einen entsteht, darüber anderswo. Indessen kommt einem, der über dem Sein steht, auch die Erhabenheit über das Denken zu. Demnach ist es auch nicht ungereimt, wenn er sich selbst nicht weiss; denn da er einer ist, hat er bei sich nichts was er lernen könnte. Aber auch die andern Dinge dürfen ihn nicht kennen. Denn er giebt ihnen etwas besseres und grösseres als die Erkenntniss dessen, was das Gute der übrigen Dinge ist, vielmehr verleiht er ihnen, in ihm soviel sie können jenes Gute zu ergreifen.

SIEBENTES BUCH.

Ueber die Frage, ob es auch von den Einzeldingen Ideen giebt.

1. Ob es auch von dem Einzeldinge eine Idee giebt? Nun, wenn ich und jeder einzelne sich auf das Intelligible zurückführt, so liegt auch der Ursprung eines jeden dort. Und wenn Sokrates und die Seele des Sokrates stets sind, so wird es auch einen Sokrates an sich geben insofern die Einzelseele auch dort ist; wenn aber nicht immer, sondern wenn zu einer andern Zeit eine andere Seele wird d. h. der frühere Sokrates etwa Pythagoras oder ein anderer, so ist dieser einzelne nicht mehr dort. Aber wenn die Seele eines jeden die Begriffe von dem allen hat was sie durchdringt, so sind alle auch dort, und wir sagen ja auch, dass eine jede Seele alle die Begriffe hat, die der Kosmos hat. Wenn nun der Kosmos nicht bloss die Begriffe eines Menschen, sondern auch aller einzelnen lebenden Wesen hat, so auch die Seele; unendlich wird also das Gebiet der Begriffe sein, ausser wenn nach gewissen der Kreislauf sich schliesst und so die Unendlichkeit begrenzt wird, wenn ebendieselbe Mittheilung erfolgt. Wenn nun überhaupt die werdenden Dinge in grösserer Anzahl vorhanden sind als das Musterbild, wozu braucht es dann der Begriffe und Musterbilder von alle dem was in einer

riode wird? Denn es scheint ein Mensch zu genügen für e Menschen, wie auch Seelen in begrenzter Anzahl unzählig ele Menschen hervorbringen. Allein Verschiedenes kann cht nach demselben Maassstabe gemessen werden und ein liebiger Mensch genügt nicht zum Musterbilde für bestimmte enschliche Individuen, die untereinander verschieden sind cht bloss durch die Materie, sondern auch durch unzählige ecifische Unterschiede; denn sie verhalten sich nicht wie die ilder des Sokrates zum Original, sondern man muss den Unterhied bestimmen aus der Verschiedenheit der Begriffe. Denn ie gesammte Periode hat alle Begriffe, und bei der Wiederolung kehrt ebendasselbe wieder nach denselben Begriffen. 'or der Unbegrenztheit [unendlichen Mannigfaltigkeit] im Intelliiblen braucht man sich nicht zu scheuen; denn sie ist ganz n Untheilbaren und tritt gleichsam hervor, wenn sie thätig rirkt.

2. Allein wenn die Mischungen der [im Samen enthaltenen] egriffe des Männlichen und Weiblichen verschiedene Indiviuen hervorbringen, so wird es nicht mehr von einem jeden rzeugten einen Begriff geben und jeder erzeugende von den eiden z. B. der männliche wird nicht nach verschiedenen egriffen hervorbringen, sondern nach einem, dem eigenen der dem seines Vaters. Doch vielleicht hindert auch nichts, ss es nach verschiedenen geschehe, weil sie sie alle haben, nige ihnen aber stets zur Hand sind. Wenn aber verschiene Kinder von denselben Eltern geboren werden? Das mmt daher, weil nicht dieselbe Kraft gleichmässig das Ueberwicht erhält. Aber jenes ist der Fall, nicht weil beim Erugen bald der männliche, bald der weibliche Theil den grössten nfluss ausübt; jeder hat zu gleichen Theilen beigetragen, er vielmehr: er hat das Ganze beigetragen und dies liegt ch darin, es gewinnt aber der eine oder der andere Theil Oberhand über die Materie. Dann giebt also wohl die terie, die nicht in gleicher Weise bewältigt wird, den Unterhied ab? Dann wären alle Individuen mit Ausnahme des en wider die Natur. Wenn aber der mannigfache Unterhied etwas schönes ist, so ist die Form nicht eine. Aber r Hässlichkeit allein ist es zuzuschreiben, dass wider die tur die Materie die Oberhand gewinnt über die vollkommenen griffe, die wohl verborgen, aber doch in ihrer Ganzheit vornden sind. Doch es seien immerhin die Begriffe verschieden: rum müssen es so viele sein als Individuen in einer Perie entstehen, wenn es nämlich möglich ist, dass beim Vor-

handensein derselben Begriffe nach aussen hin verschiedene zur Erscheinung kommen? Es ist zugestanden, wenn die ganzen gegeben werden; es fragt sich aber, ob auch wenn ein und dieselben die Oberhand haben. Kommt es vielleicht daher, dass in der andern Periode durchaus die Identität, in dieser aber die Identität durchaus nicht statthat?

3. Wie werden wir nun behaupten können, dass in den vielen Zwillingen die Begriffe verschieden seien? Ebenso wenn man die übrigen lebenden Wesen ansieht, besonders die Thiere, welche auf einmal viele Jungen zur Welt bringen? Nun, da wo sich die Jungen nicht von einander unterscheiden, ist nur ein Begriff. Aber wenn dies, so sind nicht ebenso viele Begriffe da als Einzelwesen. Doch es sind so viele da als verschiedene Einzelwesen und zwar verschiedene nicht dadurch, dass sie der Form [Species] nach hinter andern zurückbleiben. Aber was hindert, dass auch in den nichtverschiedenen Einzelwesen verschiedene Begriffe sind? Wenn es nämlich überhaupt durchaus nichtverschiedene [ununterschiedene] giebt. Denn der Künstler z. B. muss, auch wenn er nichtunterschiedene Dinge macht, gleichwohl das Identische durch einen logischen Unterschied auffassen, nach welchem er etwas anderes machen wird, indem er etwas verschiedenes mit dem Identischen zusammenhält; in der Natur, wo das Verschiedene nicht durch Ueberlegung sondern nur durch Begriffe entsteht, muss mit der Form der Unterschied verknüpft sein, wir sind nur nicht im Stande den Unterschied zu fassen. Und wenn bei der schöpferischen Thätigkeit der Zufall hinsichtlich der Anzahl statthat, dann ist der Begriff ein anderer; wenn aber die Anzahl fest abgemessen ist, so wird die Quantität bestimmt sein durch die Entwickelung nnd Entfaltung der gesammten Begriffe, und zwar wird dann, wenn alles zu Ende ist, ein anderer Anfang stattfinden; denn die Grösse der Welt und die Zahl der lebenden Wesen, die sich in ihrem Leben durch sie hin entwickeln, liegt von Anfang an beschlossen in dem was die Begriffe enthält. Giebt es nun auch bei den andern Thieren, bei denen eine Menge Junge durch eine Geburt entsteht, ebensoviele Begriffe? Doch die unbegrenzte Menge in den Samenkörnern und Begriffen ist nicht zu fürchten, da die Seele alles insgesammt in sich fasst. Doch auch im Intellect ist die unbegrenzte Menge dieser, sofern sie in der Seele ist, während jene in der intelligiblen Welt wiederum zu einer neuen Schöpfungsperiode bereit sind.

ACHTES BUCH.

Ueber die intelligible Schönheit.

1. Da wir behaupten, dass derjenige, welcher zum Anhauen der übersinnlichen Schönheit gelangt ist und die Schönit des wahren Geistes empfunden hat, auch im Stande sei n Ursprung [Vater] dieser und den des göttlichen Verstandes t seinen Gedanken zu erfassen, so lasst uns zu betrachten und ' uns selbst auszusprechen versuchen (soweit dergleichen szusprechen möglich ist), wie jemand wohl die Schönheit ; Geistes und jener übersinnlichen Welt erschauen mag. nken wir uns meinetwegen zwei Marmorblöcke neben einan· liegen, den einen roh und ungestaltet, den andern bereits ı der Kunst bewältigt und zum Bilde eines Gottes z. B. er Muse oder Charis oder eines Menschen, aber nicht eines iebigen, sondern eines von künstlerischer Hand sehr schön talteten geformt, so dürfte der von der Kunst zur schönen ıtalt erhobene offenbar schön sein, nicht weil er ein Marmorck ist — sonst wäre ja auch der andere in ähnlicher Weise ön — sondern von der Form [Idee] her, welche die Kunst ı eingebildet hat. Diese Form nun hatte nicht der Stoff, ıdern sie war, und zwar noch ehe sie in den Stein kam, im ste des Bildhauers, und in ihm nicht sofern er Augen und ıde hatte, sondern weil er ein Künstler war. Es wohnte) in der Kunst diese weit höhere Schönheit; doch ging ht diese in den Marmorblock ein, sondern indem jene bleibt, e von ihr ausgehende geringere; und auch diese blieb nicht ı in sich selbst und gehorchte dem Willen des Bildners · insoweit als der Stein der Kunst nachgab. Wenn aber Kunst das was sie hat und ist bildet — und sie bildet Schöne nach dem Begriff dessen was sie bildet — so ist sie in ıerem und richtigerem Maasse schön, weil eben im Besitz Schönheit der Kunst, die jedoch noch grösser und herrlicher als sie nach aussen hin erscheint. Soweit sie nämlich in ı Stoff eingehend sich ausgedehnt hat, um soviel ist sie wächer als die in sich selbsteinig verharrende. Denn alles ı Ausbreitende giebt etwas von seinem Wesen auf: die rke von der Stärke, die Wärme von der Wärme, überhaupt Kraft von der Kraft, so auch die Schönheit von der Schönt; und jedes schöpferische Princip muss an und für sich ser sein als das Geschaffene; denn nicht der Mangel an

musikalischer Begabung macht den Musiker, sondern die musikalische Kunst, desgleichen die sichtbare Gestalt die vor der Sinnenwelt liegende. Verachtet aber jemand die Künste, weil sie in ihren Schöpfungen die Natur nachahmen, so ist zuerst zu sagen, dass auch die Schöpfungen der Natur Nachahmungen sind; sodann muss man wissen, dass sie die Erscheinung nicht schlechtweg nachahmen, sondern aufsteigen zu den Gedanken, aus denen die Natur stammt; dann, dass sie auch aus dem Eigenen vieles hinzuthun. Sie fügen nämlich als im Besitz der Schönheit allem Mangelhaften etwas hinzu, wie denn auch Phidias den Zeus nach keinem sichtbaren Gegenstande gebildet hat, sondern so wie Zeus aussehen würde, wenn er einmal vor unsern Augen erscheinen wollte.

2. Doch lassen wir die Künste. Die Dinge aber, deren Werke sie nachahmen sollen, das sogenannte Naturschöne wollen wir betrachten: die vernünftigen und vernunftlosen Wesen alle und besonders diejenigen von ihnen, welche der Bildner und Künstler in vorzüglichem Grade zu Stande gebracht, indem er die Materie bewältigte und ihr die ideale Gestalt welche er wollte gab. Was ist nun die Schönheit in diesen? Woher stammt, frage ich, die glänzende Schönheit der Helena, dieses viel umstrittenen Weibes, oder anderer Frauen, die an Schönheit der Aphrodite gleichkamen? Ja woher die der Aphrodite selbst oder irgend eines andern schönen Menschen oder Gottes, die wir etwa zu Gesicht bekamen oder auch nicht bekamen, deren Schönheit uns aber in die Augen fallen würde? Ist dieses denn nicht überall die Idee, welche von dem Schöpfer auf das Geschöpf übergeht, sowie sie auf dem Gebiet der Künste nach unserer früheren Behauptung von den Künsten übergeht auf das Kunstwerk? Wie also? Schön sind die Kunstwerke und der die Materie beherrschende Begriff, und der im Schöpfer, nicht in der Materie wirksame Begriff, dieser erste und stofflose sollte nicht Schönheit sein? Ja wenn die Masse, insofern sie Masse war, schön war, dann müsste der schöpferische Begriff, eben weil er nicht Masse war, nicht schön sein; wenn aber, falls in der gleichviel ob kleinen oder grossen Masse derselbe Gedanke waltete, dieser die Seele des Beschauers in gleicher Weise bewegt und stimmt durch seine eigene Kraft, so ist die Schönheit nicht der Grösse der Masse beizumessen. Ein Beweis dafür ist auch dies: so lange sie ausser uns ist, sehen wir sie nicht, sobald sie inwendig geworden, hat sie uns bereits afficirt. Sie geht durch die Augen ein nur als Form [Idee], wie könnte sie das sonst bei einem so winzigen

Gegenstande? Mit hineingezogen wird aber auch die Grösse, nicht gross in der Masse, aber durch die Idee gross geworden. Weiter. Die schöpferische Ursache muss entweder hässlich oder indifferent oder schön sein. Wäre sie hässlich, so würde sie nicht das Gegentheil bewirken; wäre sie indifferent, warum sollte sie denn lieber das Schöne als das Hässliche hervorbringen? Aber in Wahrheit ist die Natur, die das Schöne so hervorbringt, viel früher schön; wir indessen, die wir nicht gewöhnt sind oder nicht verstehen in das Innere zu schauen, jagen dem Aeussern nach ohne zu erkennen, dass das Innere die bewegende Ursache ist; gerade wie wenn jemand, der sein eigenes Bild erblickte und nicht wüsste, woher es kommt, diesem nachjagte. Es beweist ausserdem, dass das Erstrebte ein anderes und die Schönheit nicht in der Grösse zu finden ist, auch die Schönheit in den Wissenschaften und Beschäftigungen und überhaupt in den Seelen. Da ist es denn in der That eine grössere Schönheit, wenn du an jemandem die Weisheit schaust und bewunderst ohne auf sein Antlitz zu blicken; mag dies immerhin hässlich sein, lass du nur die ganze äussere Erscheinung bei Seite und suche die innere Schöne an dem Manne. Fühlst du dich aber noch nicht bewogen, einen solchen schön zu nennen, dann hast du dich auch noch nicht beim Blick in das Innere an deiner eigenen Schöne erfreut. So würdest du dann freilich in solchem Zustande jene vergebens suchen, denn du wirst sie suchen mit hässlichem und nicht mit reinem Sinne. Darum gehen auch die Reden über dergleichen Dinge nicht alle an; hast aber auch du dich schon als schön erblickt, so denke daran.

3. Es giebt also auch in der Natur einen Begriff der Schönheit, das Urbild der in sichtbarer Gestalt erscheinenden; aber schöner als der in der Natur ist der in der Seele, von dem auch der in der Natur stammt. Am hellsten strahlt natürlich der in einer edlen Seele, welcher sich auch bereits in Schönheit manifestirt. Denn nachdem er die Seele geschmückt hat und ihr Licht gebracht vom Lichte der grössern ursprünglichen Schönheit, veranlasst er selbst in der Seele verbleibend sie nachzudenken über das Wesen des vorausliegenden Gedankens, welcher sich nicht mehr einem andern mittheilt, sondern in sich selber verharrt. Deshalb ist er auch nicht einmal Gedanke sondern Schöpfer des ersten Gedankens, indem die Schönheit in der seelischen Materie wohnt. Und dies ist die Vernunft, die ewige, zeitlich unveränderliche Vernunft, da sie nicht von aussen her zu sich selbst gekommen

ist. Unter welchem Bilde nun könnte man diese begreifen? Denn ein jedes wird von einem geringeren hergenommen werden. Aber freilich muss man das Bild des Geistes vom Geiste hernehmen und nicht von einem Bilde, ähnlich wie man zur Bezeichnung des Goldes überhaupt dies oder jenes Gold nimmt. Dabei muss man, falls das genommene nicht rein ist, es reinigen, faktisch oder begrifflich, und zeigen, dass nicht alles dies Gold ist sondern nur dieses bestimmte hier innerhalb der Masse. Das nämliche gilt auch bei dem Bilde des reinen Geistes in uns oder wenn man will bei den Göttern, nach der Beschaffenheit des in ihnen wohnenden Geistes. Denn ehrwürdig sind die Götter alle und schön und ihre Schönheit ist unendlich. Aber was ist es, wodurch sie so schön sind? Nur die Vernunft oder vielmehr die in ihnen sich zur Erscheinung auswirkende Vernunft. Nicht also weil sie schöne Körper haben, sind sie schön — denn schöne Körper machen das Wesen der Gottheit nicht aus — sondern gemäss der Vernunft sind auch sie eben Götter. Demnach sind sie nicht heute weise, morgen unweise, sondern stets weise in ihrer ruhigen beständigen, reinen Vernunft und erkennen nicht eigentlich das menschliche sondern ihr selbsteigenes Wesen und alles was die Vernunft sieht. Von den Göttern aber schauen die Himmelsbewohner (denn sie haben Musse) beständig und wie von fern auch die Dinge in jenem Himmelsraum durch Emporheben ihres Hauptes; und alle die Bewohner dorten, soviele ihrer auf ihm und in ihm ihren Wohnsitz haben, weilen überall in jenem Himmelsraum. Denn alles ist dort Himmel und die Erde Himmel und das Meer und die Thiere und Pflanzen und Menschen: alles himmlisch in jenem Himmel. Und die himmlischen Götter verschmähen die Menschen nicht, noch irgend etwas der dortigen Dinge, weil sie von dort sind, sondern den ganzen Umkreis und Raum durchdringen sie in erhabener Ruhe.

4. Auch das 'leicht leben' ist dort anzutreffen und die Wahrheit ihnen Mutter und Amme und Sein und Nahrung, und sie sehen alles, nicht als die werdenden sondern als die seienden, und sehen sich in andern; denn alles ist klar und durchsichtig, nichts dunkel oder widerstrebend, sondern jeder ist jedem offenbar nach innen und durch alles hindurch, denn 'Licht zu Licht' heisst's dort. Es hat auch jeder jedes in sich selbst und wiederum sieht er in dem andern alles, so dass überall alles und alles alles und jedes alles und unermesslich der Glanz; denn jedes an ihnen ist gross, so auch das Kleine

s und die Sonne dort die Gesammtheit der Gestirne und ; Gestirn wieder Sonne und alles. An einem jedem ragt anderes hervor, es zeigt aber zugleich alles. Hier ist auch ; Bewegung, denn sie stört auf ihrem Gange nicht eine ːre von ihr verschiedene Bewegung, auch die Ruhe wird t erschüttert, weil sie nicht getrübt wird durch Unbedigkeit; und das Schöne ist schön, weil es nicht im Schönen Ein jeder schreitet nicht wie auf fremdem Boden, sondern s jeden Stätte ist er selbst was er ist, und da sein Lauf nach oben richtet, geht sein Ausgangspunkt mit, und nicht ːr selbst ein anderes noch der Raum ein anderes. Denn ı das Substrat ist Vernunft und er selbst Vernunft, etwa man auch diesen sichtbaren lichtartigen Himmel ansehen ıte als Erzeuger dieses aus ihm kommenden Lichtes. Hier [in der Sinnenwelt] geht wohl ein anderer Theil aus dem l hervor und jeder Theil bleibt allein für sich; dort aber aus dem Ganzen immer jeder Theil hervor und doch ist er zugleich der Theil und das Ganze. Zwar erscheint er Theil, aber das scharfe Auge erblickt ihn als Ganzes, ein e wie es Lynkeus gehabt haben muss, der nach der Sage Innere der Erde sehen konnte. Für das Schauen dort ı giebt es keine Ermüdung, keine Sättigung noch Aufn; denn es war ja kein Mangel vorhanden, nach dessen icher Erfüllung man Genüge hätte, noch auch Mannigkeit oder Verschiedenheit, dass etwa dem einen nicht gen könnte was des andern ist: unermüdlich, unerschöpft lles. Doch giebt es Unerfülltes in dem Sinne, dass die llung nicht zur Verachtung des Erfüllenden führt; denn Anschauen vergrössert sich das Schauen, und wer sich st und das Gesehene als unendlich schaut, folgt damit nur ər eigenen Natur. Ferner bringt das Leben, wenn es rein niemandem Ermüdung; und wer das beste Leben lebt, sollte den ermüden? Das Leben aber ist Weisheit, eine sheit die durch Nachdenken keinen Zuwachs erhält, weil mmer vollständig war, auch keinen Mangel erleidet, dass er Forschung bedürfte, sondern es ist die erste und urngliche, von keiner andern abgeleitete, ja das Sein selbst lie Weisheit. Darum ist keine grösser und die Wissenft als solche thront dort neben der reinen Vernunft in Weise, dass sie mit einander in die Erscheinung treten, man in einem Gleichniss etwa die Dike zum Zeus (Dis) llt [τῷ Διὶ τὴν Δίκην]. Denn alle dergleichen Dinge dort wie durch sich selbst und in sich selbst sichtbare

Bilder, so dass der Anblick ein Genuss überglücklicher Besch
ist. Der Weisheit Grösse nun und Macht möchte jen
schauen, weil sie alles Seiende in sich befasst und gesch
hat und alles ihr folgt und sie selbst alles Seiende ist
mit sich verbunden hält und mit ihm eins geworden:
das Sein da droben ist Weisheit. Aber wir sind zu je
Verständniss noch nicht hindurchgedrungen, weil wir die Wis
schaften für Erzeugnisse der Speculation und für ein
glomerat aus wissenschaftlichen Prämissen halten, und
trifft doch nicht einmal für die irdischen Wissenschaften
Sollte jedoch hierüber jemand in Zweifel sein, so wollen
diese vor der Hand lassen; was aber jene Wissenschaft
trifft, bei deren Anblick auch Platon sagte „sie ist nicht
andere in einem andern" (aber wie so, das liess er uns
zu suchen und zu finden, wenn anders wir uns solcher
würdig achten) — damit also machen wir vielleicht b
den Anfang.

5. Also alle Producte der Kunst wie der Natur b
eine Weisheit hervor und die Werkmeisterin der schaffen
Thätigkeit ist überall die Weisheit. Und wenn in der
jemand unmittelbar nach der Weisheit schafft, so möge
die Künste dieser Art sein. Aber der Künstler wendet
doch wiederum zur Weisheit der Natur, nach der er Kün
geworden, zu einer Weisheit, die nicht aus Theorien zus
mengesetzt, sondern ganz in sich eins ist, nicht aus vi
Stücken zu einer Einheit zusammengefasst, vielmehr aus
Einheit zu einer Vielheit aufgelöst ist. Setzt jemand
als die erste, so mag es genügen, denn wie sie aus kei
andern stammt, so ist sie auch nicht in einem andern. W
sie aber Vernunft in der Natur anerkennen und als die Q
dieser die Natur nennen, so werden wir fragen: woher
sie dieselbe? Sagen sie: von einem andern, was ist j
andere? sagen sie: aus sich selbst, so werden wir dabei st
bleiben. Kommen sie aber auf die Vernunft, so ist hie
betrachten, ob die Vernunft die Weisheit erzeugt hat;
wenn sie es zugeben, woher? Wenn aber aus sich se
so muss sie nothwendig selbst Weisheit sein. Die w
Weisheit ist also Sein und das wahre Sein Weisheit, und
Werth kommt dem Sein von der Weisheit und weil es
der Weisheit herrührt, ist es wahres Sein. Deshalb sind
Wesenheiten, welche die Weisheit nicht in sich tragen,
Wesenheiten, weil um einer gewissen Weisheit willen
standen; aber weil sie die Weisheit nicht in sich enthal

nd sie nicht wahre Wesenheiten. Es ist also nicht anzuehmen, dass die Götter oder andere überglückliche Wesen a droben wissenschaftliche Grundsätze schauen, sondern alles as man dort nennt, sind schöne, ideale Bilder, wie sie sich twa jemand vorstellt in der Seele eines weisen Mannes, aber icht aufgezeichnete Bilder sondern seiende. Daher nannten uch die Alten die Ideen Seiendes und Wesenheiten.

6. Es gebrauchten auch, scheint mir, die ägyptischen Veisen, sei es durch die sorgfältigste Erwägung, sei es durch inen gewissen Instinct darauf geführt, zur Mittheilung ihrer Veisheit nicht Schriftzeichen als Vermittler von Worten und ehrsätzen, sondern sie machten Bilder und jeden einzelnen egenstand fassten sie in die Umrisse eines Bildes und zeigten ann in den Tempeln bei Entzifferung desselben, dass ein des eine gewisse Wissenschaft und Weisheit sei und zwar ı seiner zu Grunde liegenden Totalität, nicht aber das Reıltat eines Nachdenkens oder einer Ueberlegung. Erkannte äter jemand das aus jener Totalität des Wesens hervorgeıngene Bild, wie es sich bereits in einem andern aus sich eichsam herausgewickelt hat und sich selbst in der Entickelung kundgiebt und die Gründe, weshalb so, herausfindet, ınn gestand er die Weisheit zu bewundern, wie sie ohne e Gründe ihres Seins zu fassen doch dem nach ihr Gehaffenen eine solche Existenz verleiht. Dass also dies Schöne, ıs infolge einer Untersuchung kaum oder überhaupt nicht zur scheinung kommt, sich so, wenn es jemand ausfindig macht, r der Untersuchung und Ueberlegung verhalten und vornden sein muss, wie z. B. — denn ergreifen wir an einem ossen Ganzen was ich meine, das wird dann auch auf alles nzelne passen.

7. Was also dieses Weltall betrifft, das doch, wie wir zuben, von einem andern und zwar in dieser Gestalt erschaffen , sollen wir da etwa annehmen, der Schöpfer habe bei sich erlegt, dass die Erde und zwar solcher Gestalt in der Mitte stehen müsse, dann das Wasser sowohl das auf der Erde das übrige der Reihe nach bis zum Himmel, dann alle enden Wesen und zwar jedes in der Gestalt soviel dan jetzt vorhanden, dazu mit diesen inneren und äusseren ganen, dass er dann eines jeden Ordnung bei sich festgellt und so Hand ans Werk gelegt habe? Aber ein solches berlegen war doch weder möglich, denn woher sollte sie m kommen, welcher dergleichen niemals gesehen hat? noch nnte er nach einem andern Muster arbeiten, wie jetzt die

Werkmeister arbeiten mit Gebrauch von Händen und Füssen, denn später entstanden auch erst Hände und Füsse. Bleibt also nichts übrig, als dass zwar alles in einem andern ist, dass aber, da ein Zwischengebiet zwischen dem Sein und dem Geschaffenen sich nicht findet, gleichsam plötzlich ein Abbild und Symbol jenes in die Erscheinung trat, sei's aus sich selbst heraus, sei's unter Mitwirkung der Seele (denn auf diesen Unterschied kommt gegenwärtig nichts an) oder einer gewissen seelischen Kraft. Gewiss also war von dorther dies alles zusammen und existirte dort in schönerer Weise; denn die Dinge hier und nicht jene sind gemischt. Doch werden sie gewiss von Anfang bis zu Ende durch Formen gebunden: zuerst die Materie durch elementare Formen, dann schliessen sich wieder andere Formen an die Formen u. s. f., daher es auch schwer ist die Materie zu entdecken, die unter vielen Formen sich verbirgt. Da jedoch auch sie gewissermaassen eine letzte Form ist, so ist dies [All] ganz Form und alles Formen; denn auch das Urbild war Form; es schuf aber dieses geräuschlos, weil alles Schaffende Sein und Form ist. Deshalb geht die Schöpfung auch so mühelos vor sich; auch erstreckte sie sich auf alles, da sie ja alles ist. Nicht also gab es ein Widerstrebendes und auch jetzt gewinnt sie die Herrschaft gleichwohl über die einander widerstrebenden Dinge; aber für sie giebt es auch jetzt noch keinen Widerstand, da sie ja alles ist und bleibt. Und ich glaube, wenn wir die Urbilder und das Sein und die Form zugleich wären und die gestaltende Kraft uns als unser Wesen eignete, dann würde auch unser Schaffen ohne Mühe den Sieg gewinnen; aber der Mensch [wie er nun einmal ist] schafft eine von seinem Wesen verschiedene Form. Denn der Mensch, wie er jetzt geworden, hat aufgehört das All zu sein; aber wenn er aufgehört hat Mensch zu sein, sagt Platon, 'dann schwingt er sich auf und regiert die ganze Welt'; denn eins geworden mit dem Ganzen schafft er das Ganze. Jedoch, wovon die Rede war, du kannst einen Grund angeben, warum die Erde sich in der Mitte befindet und rund ist und warum gerade hier die Ekliptik; dort aber wurde nicht weil es so sein musste ein solcher Beschluss gefasst, sondern weil's so ist, wie's ist, darum ist's so auch schön. Da war gleichsam vor dem Syllogismus der Schlusssatz, der nicht erst aus den Prämissen sich ergab; denn nicht aus Folgerung und Untersuchung ergeben sich die Dinge, sondern vor aller Folgerung und Untersuchung; denn alles dieses: Schluss, Beweis, Bestätigung sind abgeleitete Dinge. Und da es auch Princip ist,

so ergiebt sich daraus alles und zwar auf diese Weise; auch heisst es sehr richtig, man solle nicht die Ursachen der Ursache suchen, zumal einer solchen zweckbestimmten, welche identisch ist mit dem Zweck; dasjenige aber, welches Ursache und Zweck ist, das ist alles in allem, mangellos und ohne Aufhören.

8. Es ist also das Urschöne, und zwar ist es ein Ganzes und überall ganz, damit auch nicht an einem einzigen Theile das Schöne mit einem Mangel behaftet sei. Wer also wird es nicht schön nennen? Denn das ist es doch sicherlich nicht, was es nicht ganz ist, sondern nur einen Theil davon oder auch diesen nicht einmal hat. Oder wenn jenes nicht schön ist, was denn sonst? Denn das vor ihm Liegende will nicht einmal schön sein. Was aber zuerst und ursprünglich in die Erscheinung tritt, dadurch dass es Form und Anschauung der reinen Vernunft ist, ist eben dadurch auch wundervoll anzusehen. Daher auch Platon, um dies zu bezeichnen, seinen Weltschöpfer auf etwas unserer Anschauung näher liegendes blicken und mit Rücksicht hierauf sein Werk gutheissen lässt, indem er zeigen will, wie wundervoll die Schönheit des Urbildes und der Idee sei. Denn bei jedem Gegenstand unserer Bewunderung, der nach einem andern gemacht worden, geht die Bewunderung auf dasjenige zurück, wonach er gemacht worden ist. Wenn uns dieses selbst nicht zum Bewusstsein kommt, so ist das kein Wunder. Wissen ja auch die Liebenden, die Bewunderer irdischer Schönheit nicht, dass es um jenes willen geschieht, und doch geschieht's deshalb. Dass er aber jenes 'er bewunderte' auf das Urbild bezogen wissen will, zeigt Platon deutlich indem er geflissentlich im Verlauf der Rede hinzufügt: 'er bewunderte sein Werk und wollte es dem Urbild noch ähnlicher machen.' So deutet er die Schönheit des Urbildes an dadurch dass er das aus jenem entsprungene Schöne selbst als ein Abbild jenes bezeichnet. Was wäre auch sonst, wäre jenes nicht das Ueberschöne in seiner unbegreiflichen Schönheit, schöner als dieses sichtbare? Daher haben die Tadler dieser sichtbaren Schönheit kein Recht, oder nur insofern als diese nicht jenes Ideal erreicht.

9. Lasst uns also diese Welt, in der jeder Theil bleibt was er ist ohne Confusion, in unsern Gedanken als ein Ganzes auffassen, soweit möglich, in der Weise dass im bunten Wechsel der Erscheinungen, die von aussen wie von dem Rand einer Kugel umschlossen werden, dem Bild der Sonne und aller Sterne zumal der Anblick der Erde und des Meeres und aller lebenden Wesen folgt, gleichsam wie auf einer überall sicht-

baren Kugelfläche, und es wird in der That uns alles zu Gesicht kommen. Nehmen wir in der Seele die hellleuchtende Gestalt einer Kugel an, die alles in sich befasst, bewegt oder ruhend, oder zum Theil ruhend, zum Theil bewegt. Indem du dieses festhältst nimm ein anderes Bild, von dem du alles Stoffliche abgestreift hast, in dich auf; nimm auch alles Räumliche und jede Vorstellung von Materie weg und versuche nicht eine andere nur der Masse nach kleinere Gestalt zu fassen, sondern rufe Gott, der die Vorstellung, die du hast, geschaffen, an und bitte ihn zu kommen. Er wird kommen in seiner Pracht mit allen Göttern, die in ihm sind, als ein einiger und alle befassend, wie auch jeder einzelne alle in sich befasst zu einer Einheit; verschieden nur sind sie in ihren Kräften und doch wieder alle eins in jener einen grossen Kraft, oder vielmehr der Eine ist sie alle zusammengenommen. Denn er selbst erfährt keine Verminderung, wenn alle jene erzeugt werden; zusammen sind sie alle und doch wieder jeder für sich auf einem räumlich nicht getrennten Standpunkt, ohne jegliche sichtbare Gestalt, denn sonst würde der eine hier der andre dort sein und jeder nicht ganz in sich selbst; auch hat er nicht andere Theile für andre oder sich selbst, noch ist jedes Ganze dort eine getheilte Macht und etwa nur von solchem Umfang als sie abgemessene Theile hat. Es ist Macht schlechthin ins Unendliche sich erstreckend mit seinen Wirkungen, und insofern ist jener gross als auch seine Theile unendlich sind. Und wo wäre irgend etwas zu nennen, wo jener nicht schon zuvor wäre? Gross also ist auch dieser sichtbare Himmel und alle Kräfte an ihm insgesammt, aber grösser wäre er und gar nicht zu sagen wie gross, wenn nicht an ihm ein geringes Maass von Körperlichkeit haftete. Gleichwohl möchte jemand gross auch die Kräfte des Feuers und anderer körperlichen Dinge nennen, aber darin verräth sich schon die mangelhafte Kenntniss der wirklichen Kraft, wenn wir den äusseren Vorgang betrachtend sagen: sie brennen und zerstören und reiben und wirken mit bei Entstehung der lebenden Wesen. Aber diese Dinge hier zerstören, weil sie auch zerstört werden, und erzeugen, weil sie selbst entstehen; die Kraft dort aber hat ausschliesslich das Sein und das Schönsein. Denn wo wäre das Schöne des Seins beraubt zu finden? Denn wo das Schöne aufhört, da hört auch das Sein auf. Darum ist auch das Sein begehrenswerth, weil es dasselbe ist wie das Schöne, und das Schöne liebenswerth, weil es das Sein ist. Was nutzt es aber zu untersuchen, welches des andern Ursache sei, da die Natur

nur eine ist? Denn dieses Pseudosein hier bedarf eines von aussen herzugebrachten schönen Scheinbildes, damit es auch schön scheine und überhaupt nur sei, und insoweit ist es, als es Theil hat an der Schönheit der Idee, und je mehr es Theil genommen, desto vollendeter ist es, denn nur der Idee eignet in höherem Grade die Schönheit an sich.

10. Deshalb bricht auch Zeus, der ja freilich der älteste ist von den Göttern, die er selbst anführt, zuerst auf zum Anschauen der intelligiblen Welt, sie aber folgen, die andern Götter und Dämonen und Seelen, welche diese Dinge zu sehen vermögen. Sie aber erscheint ihnen von einem unsichtbaren Orte her und hoch über ihnen aufgehend leuchtet sie hernieder auf alles und erfüllt es mit ihrem Glanze und scheucht die niedern Seelen auf, und diese wenden sich, nicht im Stande zu schauen, wie man nicht in die Sonne sehen kann; die einen werden von ihr emporgehalten und schauen, die andern gerathen in Verwirrung je weiter sie von ihr entfernt werden. Indem aber die, welche es vermögen, schauen, blicken sie alle auf dieselbe und auf ihren Reichthum, nicht aber gewinnt ein jeder dieselbe Anschauung, sondern der eine sieht unverwandten Auges die Quelle und Wesenheit des Gerechten hervorleuchten, der andere wird mit der Anschauung des besonnenen Maasshaltens erfüllt, doch nicht in der Weise wie die Menschen sie in sich haben, wenn sie sie haben. Denn diese hier ist in gewissem Sinne eine Nachahmung jener, die dort aber, unter allen den ganzen Umkreis derselben so zu sagen beschreibend, wird schliesslich vollkommen von denen gesehen, welche schon vieler deutlichen Anschauungen theilhaftig geworden sind. Es schauen also die Götter ein jeder einzeln und jeder zugleich und auch die Seelen, die alles dort schauen und aus dem allen entstanden sind, so dass sie selbst alles von Anfang bis zu Ende umschliessen, und sie sind dort soweit es zu ihrer Natur geworden dort zu sein, oft sind sie auch ganz und gar da, wenn sie sich nämlich gar nicht losgesagt haben. Indem dieses also Zeus schaut und wer unter uns von gleicher Liebe getrieben wird, ist er das in allen Dingen zur vollendeten Erscheinung kommende Schöne in seiner Ganzheit und hat Theil an der dortigen Schönheit; denn alles glänzt von dort hervor und erfüllt die dort Angekommenen, dass sie selbst schön werden, wie es wohl geschieht, dass Menschen, die hoch hinaufsteigen in Regionen, wo die Erde gelbe Farbe hat, die Farbe des Elements annehmen, in dem sie sich bewegen. Farbe aber ist dort die gleich einer Blüthe sich ansetzende Schönheit,

oder vielmehr alles ist dort Farbe und Schönheit tief von innen heraus, denn die Schönheit ist nicht anderes wie von aussen sich ansetzendes. Aber denen, die nicht das Ganze sehen, erscheint nur die Oberfläche als etwas schönes, die aber, welche ganz und gar gleichsam berauscht und von Nektar trunken sind, denn die Schönheit durchdringt ja die ganze Seele, gehen nicht als blosse Zuschauer davon. Denn nicht ist der Schauende ausserhalb noch auch das Geschaute ausserhalb, sondern der Scharfsichtige hat das Geschaute in sich, und wenn er's hat, weiss er's meistentheils nicht und schaut es wie ein Aeusseres, weil er es wie ein Angeschautes ansieht und ansehen will. Denn alles was jemand als ein sichtbares schaut, sieht er von aussen. Aber man muss es in sich selbst übertragen und anschauen wie e i n Ganzes und anschauen wie sich selbst, gleichsam wie jemand, der hingerissen von einem Gott, dem Phoebus oder einer Muse, in sich selbst die Anschauung des Gottes bewirkt, wenn er die Kraft hat Gott in sich selbst zu sehen.

11. Bringt aber jemand von uns, unvermögend sich selbst zu schauen, von jenem Gott zum Schauen ergriffen, es zu einer Anschauung, dann bringt er sich selbst zur Anschauung und schaut ein schöneres Bild seiner selbst. Lässt er jedoch jenes Bild, obwohl es schön ist, und geht er ganz in sich selbst zurück ohne mehr eine Trennung wahrzunehmen, dann ist alles zugleich eins mit jenem Gott, der in aller Stille herbeigekommen, und er ist mit ihm eins soweit er kann und will. Wendet er sich aber wieder zur Zweiheit, dann ist er, falls er rein bleibt, in seiner nächsten Nähe, so dass er auf die obige Weise sich wieder mit ihm vereinigen kann, wenn er sich wieder zu ihm wendet. Bei der Hinwendung hat er diesen Gewinn: anfangs wird er seiner selbst inne so lange er ein anderer ist; eindringend aber in das Innere hat er das Ganze, und den Blick nach rückwärts aufgebend aus Furcht vor der Entzweiung ist er immer dort, und wenn er begehrt etwas als ein anderes zu schauen, stellt er sich aus sich selbst heraus. Es muss aber wer dies lernen will dasselbe, in stets anhaltender Forschung wie in einem Abriss genau erforschen, und nachdem er gelernt hat, worin er sich versenkt, und sich überzeugt hat, dass er sich in einen preiswerthen Gegenstand versenkt, muss er sich nunmehr ganz in das Innere versenken und statt zu schauen die Anschauung eines andern werden, strahlend wie er von dort kommt in reinen Gedanken. Wie mag indessen jemand im Schönen sein ohne es zu sehen? Nun, so lange er es sieht als ein anderes, ist er noch nicht

im Schönen, ist er es *geworden*, dann ist er gerade so am meisten im Schönen. Geht nun das Schöne auf ein Aeusseres, so darf das Schauen kein anderes sein, als das welches mit dem geschauten Gegenstande eins ist; dies ist aber gleichsam ein Innewerden und Empfinden seiner selbst, verbunden mit der Scheu, dass man in dem Bestreben mehr zu schauen von sich selbst abfalle. Man muss aber auch jenes beachten, dass die Empfindungen des Uebels grössere Eindrücke hinterlassen, aber geringere Erkenntnisse, die da durch den Eindruck gleichsam herausgeschlagen werden. Denn die Krankheit giebt mehr einen schlagartigen Eindruck, die Gesundheit aber, welche ruhig bei uns weilt, ein stilles Verstehen ihrer selbst, denn sie wohnt bei uns als unsere Hausgenossin und wird mit uns eins; jene aber ist etwas fremdes und nicht heimisches, und dadurch ganz wahrnehmbar dass sie uns immer etwas anderes zu sein scheint; das uns eigenthümliche jedoch sind wir selbst, wir werden es nicht gewahr. Sind wir aber wie oben angegeben beschaffen, dann sind wir von allen am meisten uns unserer selbst bewusst, indem wir das Wissen von uns und uns selbst zu einer Einheit gebracht haben. Dort oben indessen, wenn wir am meisten nach der Vernunft und begrifflich erkennen, glauben wir nicht zu wissen, indem wir auf den Eindruck eines innern Sinnes gewiesen sind, welcher meint nicht gesehen zu haben; denn der hat nicht gesehen und dürfte auch dergleichen niemals sehen. Das Misstrauen also hegt die sinnliche Empfindung, der andere aber, der Geist ist der Schauende; oder falls auch jener misstrauen sollte, dann dürfte er auch nicht an seine eigene Existenz glauben, denn allerdings kann er, auch aus sich selbst herausgestellt wie ein sichtbarer Gegenstand, mit leiblichem Auge sich nicht sehen.

12. Doch es ist gesagt, wie jemand als ein anderer und wie als er selbst dieses thun kann. Wenn er nun also geschaut hat, sei's als ein anderer sei's als er selbst, was vermeldet er? Nun, dass er einen Gott gesehen habe, der mit einem schönen Sohn kreiste und in sich alles erzeugt hat und zwar ohne die Wehen der Geburt; denn froh über seine Sprösslinge und voll Bewunderung für seine Kinder trägt er alles in sich und freut sich über seinen und über ihren Schönheitsglanz; er aber, während schön sind und schöner die in ihm verharren, trat allein von den andern als Sohn nach aussen hervor. An ihm als dem letzten Kinde ist auch wie aus einem Spiegelbilde zu sehen, wie gross jener Vater und die bei dem Vater bleibenden Brüder sind. Er aber behauptet nicht umsonst

vom Vater gegangen zu sein, denn nunmehr gebe es eine andere Welt, die schön geworden als ein Abbild des Schönen, auch sei es wider alles Recht, dass das Bild des Schönen und des Seins nicht schön sei. So ahmt er also das Urbild in allen Stücken nach. Denn auch das Leben hat er und das Sein als Nachahmung, desgleichen die Schönheit als von dort stammend; er hat auch die ewige Dauer als Abbild, oder soll er das Bild bald haben bald nicht, da doch das Bild nicht durch die Kunst hervorgebracht wird? Durchaus aber ist es von Natur ein Bild, soweit als nämlich das Urbild bleibt. Daher haben diejenigen Unrecht, welche die sichtbare Welt, während die unsichtbare bleibe, für vergänglich halten und ihre Erzeugung ansehen als aus einem Rathschluss des Schöpfers hervorgegangen. Denn die Art einer solchen Schöpfung wollen sie nicht verstehen noch wissen sie, dass soweit jene leuchtet auch die andere niemals aufhört, sondern dass diese denselben Ursprung hat wie jene; denn sie war und wird ewig sein. Inzwischen müssen wir diese Bezeichnungen nothwendig anwenden, wenn wir uns verständlich machen wollen.

13. Der Gott also, der gebunden ist immer derselbe zu bleiben und der seinem Sohne die Herrschaft über dieses All abgetreten — denn es ziemte sich für ihn, der jene Herrschaft abgegeben, nicht eine jüngere als er selbst und eine spätere zu erstreben, da er mit dem Schönen gesättigt ist [κόρος auch Sohn] — nachdem er also dies aufgegeben, ordnete er seinen eigenen Vater sich selbst über und dehnte sich bis zu ihm hin nach oben aus; dann ordnete er wieder das, was von dem Sohn her bereits begonnen zu einem Anderssein überzugehen, um nach ihm zu existiren. So ist er zwischen beide getreten, einmal dadurch, dass er sich durch sein Anderssein von dem Oben losgerissen hat, sodann dadurch, dass er sich fernhält von der Fessel, die ihn herabzieht zu dem was nach ihm ist: er steht zwischen einem besseren Vater und einem geringeren Sohne. Aber da sein Vater grösser ist als dass man ihn schön nennen könnte, so blieb er selbst ursprünglich schön, obwohl schön auch die Seele ist; aber er ist schöner auch als diese, weil sie eine Spur seiner selbst ist, und dadurch eben ist sie zwar schön ihrer Natur nach, noch schöner aber wenn sie dorthin blickt. Wenn nun die Weltseele, um ein bekannteres Wort zu brauchen, und die Aphrodite selbst schön ist, wer ist jener? Wenn sie nämlich von sich selbst schön sind, wie gross müsste dann jener sein? Wenn aber von einem anderen, von wem hat dann die Seele die ihr zugeführte und

mit ihrem Wesen verwachsene Schönheit? Sind doch auch wir, wenn wir schön sind, dadurch schön, dass wir in uns selbst verharren, und hässlich wenn wir zu einem Anderssein übergehen.

Dort also und von da ist das Schöne. Genügt nun wohl das Gesagte, um zu einer klaren Erkenntniss der unsichtbaren Welt zu führen? Vielleicht müssen wir noch einen anderen Weg beschreiten auf diese Weise.

NEUNTES BUCH.

Ueber den Intellect, die Ideen und das Seiende.

1. Da alle Menschen von ihrer Geburt an die sinnliche Wahrnehmung vor dem Intellect zur Anwendung bringen und ihre Aufmerksamkeit nothwendig zuerst auf die sinnlichen Dinge richten, so bringen die einen, die auf diesem Standpunkt verharren, ihr Leben hin, indem sie dies für das Erste und Letzte halten; und weil sie das darin enthaltene Unangenehme für schlecht, das Angenehme für gut ansehen, so halten sie es für genügend, wenn sie dem einen fortwährend nachjagen, dem andern zu entgehen suchen. Und dies sehen als Weisheit diejenigen unter ihnen an, welche nach dem Scheine rationeller Erklärung streben, vergleichbar den schweren Vögeln, welche mit vielem erdigen Stoff beschwert und herab gedrückt nicht hoch fliegen können, obwohl sie Flügel von der Natur empfangen haben. Die anderen erheben sich ein wenig über das Niedere, indem sie der bessere Theil der Seele von dem Angenehmen zu dem Schöneren hinbewegt. Da sie aber nicht im Stande sind das Obere zu schauen, als die da keinen festen Standort haben, so sinken sie mit dem Namen der Tugend wieder herab zu Handlungen und zur Wahl der niedern Dinge, über die sie sich zuerst versuchten emporzuheben. Eine dritte Klasse von göttlichen Menschen aber sieht mit grösserer Kraft und Schärfe der Augen den Glanz in der Höhe und schwingt sich dorthin empor über die Wolken und den Nebel hier unten und bleibt dort, indem sie verächtlich herabsieht auf diese irdischen Dinge, froh über den wahren und dem eigenen Wesen angemessenen Ort, wie ein Mann, der nach langer Irrfahrt in das wohlregierte Vaterland zurückgekehrt ist.

2. Wer ist nun dieser Ort? Und wie könnte man wohl zu ihm gelangen? Hingelangen dürfte wer von Natur ein Liebhaber und seinem Wesen nach ursprünglich ein Philosoph

ist: indem dieser als Liebhaber schmerzlich um das Schöne sich müht, es aber bei der körperlichen Schönheit nicht aushält, sondern von dort emporeilt zu den seelischen Schönheiten, nämlich zu den Tugenden und Wissenschaften und Beschäftigungen und Gesetzen, so steigt er hinwiederum empor zu dem Grunde des Schönen in der Seele, und wenn es etwas wieder vor diesem giebt, weiter bis er zuletzt zu dem Ersten gelangt, das von sich selber schön ist. Dort angekommen wird er befreit sein von schmerzlicher Sehnsucht, eher nicht. Aber wie soll er aufsteigen? Und woher wird ihm die Kraft und welche vernünftige Ueberlegung soll diese Liebe erziehend leiten? Folgende: diese körperliche Schönheit ist eine den Körpern zugebrachte; denn diese Formen der Körper sind an ihnen wie an der Materie. Nun aber wechselt doch das Substrat und wird aus einem schönen zu einem hässlichen. Folglich, lautet der Schluss, ist es durch Theilnahme schön. Was ist es nun, das den Körper schön macht? Denn in anderer Weise macht ihn die Anwesenheit der Schönheit, in anderer die Seele schön, welche ihn bildete und ihm gerade diese Gestalt gab. Wie also? Ist die Seele von sich selber etwas schönes? Nicht doch. Denn dann wäre die eine nicht verständig und schön, die andere unverständig und hässlich. Durch Verstand [Weisheit] also ist das Schöne in der Seele. Und wer ist es denn, der der Seele Weisheit verleiht? Nothwendig doch die Vernunft [Intellect]. Die Vernunft aber ist nicht bald Vernunft, bald Unvernunft, die wahre wenigstens. Also ist sie schön von sich selber. Und muss man hier Halt machen als bei dem Ersten oder muss man noch über den Intellect hinausgehen? Der Intellect steht von uns aus betrachtet vor der ersten Ursache, indem er wie im Vorhofe des Schönen alles als in ihm selbst befindlich anzeigt, wie eine Abformung jenes aber mehr in eine Vielheit sich zerlegt, während jenes durchaus in Einem verbleibt.

3. Wir müssen indessen diese Natur des Intellects untersuchen, welche die vernünftige Erwägung als das wahrhaft Seiende und die wahre Wesenheit verkündigt, nachdem wir zuvor auf einem andern Wege es zur Gewissheit erhoben haben, dass es eine solche Natur geben muss. Vielleicht ist es nun lächerlich zu forschen, ob der Intellect unter dem Seienden ist; doch sind möglicherweise auch hierüber einige im Zweifel. Vielmehr aber fragt es sich, ob er so beschaffen wie wir sagen, und ob er ein gesonderter ist und ob dieser das Seiende und ob die Natur der Ideen hier ist: lauter Fragen, worüber wir auch jetzt reden müssen. Wir sehen also, dass alles soge-

nannte Seiende zusammengesetzt und auch nicht ein einziges einfach ist, sowohl das, was eine jede Kunst hervorbringt, als das, was von Natur zu Stande gekommen. Denn die Kunstwerke haben Erz oder Holz oder Stein und sind hierdurch noch nicht vollendet, bis jede einzelne Kunst sei es eine Bildsäule oder ein Bett oder ein Haus zu Stande gebracht hat durch Einfügung der in ihr liegenden Form. Ebenso kannst du auch die Gebilde der Natur, die vielfach zusammengesetzten von ihnen, auflösen in die sogenannten Concretionen und die allen anhaftende Form, z. B. den Menschen in Seele und Leib und den Leib in die vier Elemente. Hast du gefunden, dass ein jedes von diesen aus Materie und einem formenden Princip zusammengesetzt ist — denn die Materie der Elemente ist an sich selbst formlos — so wirst du fragen, woher die Materie die Form hat; desgleichen wirst du wieder fragen, ob die Seele schon zu den einfachen Dingen gehöre oder ob in ihr etwas sei theils wie Materie, theils wie Form d. h. der Intellect in ihr, der einerseits wie die Form am Erze, andererseits wie der Schöpfer der Form am Erze anzusehen sein möchte. Ueberträgt man ebendasselbe auf das Weltall, so wird man auch hier bis zum Intellect aufsteigen, indem man ihn als den wahren Schöpfer und Bildner annimmt, und zugeben, dass das Formen aufnehmende Substrat theils Feuer theils Wasser theils Erde und Luft geworden, diese Formen aber von einem andern hergekommen seien: dies sei die Seele; die Seele habe ihrerseits auch noch den vier Elementen die Form der Welt gegeben; ihr aber habe der Intellect die Begriffe zugeführt, wie auch den Seelen der Künstler von den Künsten her die zur Wirksamkeit gelangenden Begriffe zugeführt würden; der Intellect sei theils wie eine Form der Seele, nämlich der gemäss der Form, theils reiche er die Form dar wie der Schöpfer der Bildsäule, in welchem alles drinnen vorhanden ist was er giebt, und zwar liege nahe bei der Wahrheit was er der Seele giebt; was aber der Körper aufnimmt, das seien bereits Scheinbilder und Nachahmungen.

4. Warum muss man nun auf die Seele gestützt aufsteigen und darf sie nicht selbst als das Erste setzen? Nun, zuerst ist der Intellect ein anderes und besseres als die Seele; das Bessere aber ist von Natur das Frühere. Denn nicht erzeugt, wie man glaubt, die Seele nach ihrer Vollendung den Intellect; denn woher wird das Potentielle actuell werden, wenn keine Ursache da ist, die es zur Wirklichkeit führt? Geschieht es etwa zufällig, dann kann dasselbe möglicherweise nicht zur Wirklichkeit gelangen. Darum muss man das Erste als wirk-

lich setzten und bedürfnisslos und vollkommen; das Unvollkommene hingegen später als jenes, vollendet von jenem her nach Art der zeugenden Väter, die vollenden was sie anfänglich unvollkommen erzeugt haben; man muss es ferner betrachten als Materie, die sich zunächst hinwendet zu dem Schaffenden, dann selbst mit Form bekleidet vollendet wird. Wenn die Seele ferner wirklich afficirbar ist, es aber etwas Unafficirbares geben muss — sonst würde alles durch die Zeit zu Grunde gehen — so muss es etwas vor der Seele geben. Und wenn die Seele in der Welt ist, es aber etwas ausserhalb der Welt geben muss, so muss auch auf diese Weise etwas vor der Seele sein. Denn wenn, was in der Welt ist das im Körper und in der Materie Befindliche ist, so bleibt nichts dasselbe [identisch]; folglich sind der Mensch und alle Begriffe nicht ewig und nicht dieselben. Und dass der Intellect vor der Seele sein muss, kann man hieraus und aus vielem andern ersehen.

5. Wir müssen aber, wenn wir Wahres mit dem Namen aussagen wollen, als Intellect auffassen nicht den potentiellen oder den, der von Unvernunft zur Vernunft gelangt ist — widrigenfalls werden wir wieder einen andern vor ihm suchen — sondern den, der in Wirklichkeit und stets Intellect ist. Hat er aber das Denken nicht von aussen, wenn er etwas denkt, so denkt er von sich selbst, und hat er etwas, so hat er's von sich selbst. Denkt er aber von sich selbst und aus sich selbst, so ist er selbst was er denkt. Denn wenn sein Wesen verschieden ist von dem was er denkt, so ist sein Wesen selbst unvernünftig, und so ist er wieder potentiell, nicht actuell Intellect. Man darf also keins von dem andern trennen. Wir haben freilich nach den Vorgängen in uns die Gewohnheit, auch jenes in Gedanken zu trennen. Was wirkt er nun und was denkt er, damit wir ihn selbst als das was er denkt setzen? Es ist wohl klar, dass er als Intellect wesentlich das Seiende denkt und zu Stande bringt. Er ist also das Seiende. Nun wird er dies entweder als anderswo befindlich denken oder als sich selbst in sich selber befindlich. Anderswo es zu denken ist unmöglich; wo denn? folglich sich selbst und sich selbst. Denn es ist ja nicht im sinnlich Wahrnehmbaren, wie man meint. Denn jedes Erste ist nicht das sinnlich Wahrnehmbare; denn die an der Materie haftende Form darin ist ein Bild des Seienden und jede Form in einem andern geht von einem andern in jenes ein und ist ein Abbild jenes. Wenn es ferner einen Schöpfer dieses Weltalls geben muss, so wird dieser nicht das in dem noch nicht Seienden denken,

er es schaffe. Vor der Welt also muss jenes sein, nicht ı von etwas anderem her, sondern Archetypus und Erstes Wesen des Intellects. Wenn sie behaupten, es genügen egriffe, so verstehen sie offenbar ewige; sind sie aber und affectionslos, so müssen sie in einem derartigen Int sein und der früher ist als Zustand, Natur und Seele; diese sind der Möglichkeit nach. Der Intellect also ist ahrhaft Seiende, nicht wie es ist wenn er's anderswo ; denn es ist weder vor ihm noch nach ihm; sondern gleichsam der erste Gesetzgeber, vielmehr selbst das z des Seins. Der Satz ist also richtig: 'Denken und Sein identisch', und die von der Materie losgelöste Wissen- fällt zusammen mit der Sache, und 'ich suchte mich ' als eins von dem Seienden; denn nichts von dem Seienden ısserhalb oder im Raume, es bleibt vielmehr stets in sich , ohne einer Veränderung oder Vernichtung zu unterı; darum ist es auch wahrhaft seiend. Dagegen wird Verdende und Vergehende von dem Seienden als einem gebrachten Gebrauch machen und nicht jenes, sondern vird das Seiende sein. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind was sie heissen durch Theilnahme, indem die zu de liegende Natur die Form anderswoher erhält, z. B. das on der Kunst Statuen zu giessen und das Holz von der ınst, indem die Kunst durch ein Bild in dieselben ein- während die Kunst selbst ausserhalb der Materie in der ität verharrt und die wahre Bildsäule und das Bett [dem ffe nach] hat. So geschiehts denn auch bei den Körpern. dieses All, das an Abbildern Theil hat, zeigt, dass das de von ihnen verschieden ist, indem jenes unveränder- diese veränderlich sind, dass jenes in sich selbst bleibt eines Ortes zu bedürfen. Denn es ist nicht Grösse, es ine vernünftige und sich selbst genügende Hypostase. die Natur der Körper will von einem andern in ihrem nd erhalten werden, der Intellect aber, welcher mit seiner nderns würdigen Natur das von sich selbst Fallende emporsucht selbst keinen festen Standort.

5. Der Intellect sei also das Seiende und alles in sich nicht wie an einem Ort Enthaltende, sondern er entes wie sich selbst und sei für dasselbe die Einheit. Alles ist dort zusammen und nichtsdestoweniger gesondert. loch auch die Seele alle Wissenschaften zusammen und hat sie in sich kein Gemisch und eine jede [Wissenschaft] wenn nöthig, ihr eigen Werk ohne die andern mit her-

beizuziehen, ein jeder Gedanke aber wirkt rein aus den drinnen liegenden Gedanken. So also ist auch der Intellect noch viel mehr alles zusammen und wieder nicht zusammen, weil ein jedes eine besondere Kraft für sich ist; der gesammte Intellect aber umfasst alles wie das Genus die Arten und wie das Ganze die Theile. Und auch mit den Kräften der Samenkörner verhält es sich ganz in der beschriebenen Weise; denn in dem Ganzen ist alles ungeschieden und die Begriffe liegen wie in einem Mittelpunkt; und es giebt einen andern Begriff des Auges, einen andern der Hände, welcher als ein von dem gewordenen verschiedener durch das sinnlich Wahrgenommene selbst erkannt wird. Was also die in den Samenkörnern enthaltenen Kräfte betrifft, so ist eine jede von ihnen ein vollständiger Begriff mitsammt den in ihm enthaltenen Theilen, von denen der körperliche Materie hat, z. B. soweit er feucht ist, er selbst aber [der Begriff] ist Form als das Ganze und der nämliche Begriff durch die zeugende Form der Seele, welche das Bild einer andern höheren Seele ist. Diese nennen einige die Natur in den Samenkörnern, welche von dorther von dem vor ihr erregt, wie das Licht vom Feuer, die Materie bewegte und bildete, nicht durch Stoss und Druck, auch nicht durch Anwendung der viel berufenen Hebel, sondern durch Mittheilung von Begriffen.

7. Was aber die Wissenschaften in der vernünftigen Seele betrifft, so sind die der sinnlich wahrnehmbaren Dinge (wenn man von Wissenschaften dieser reden darf, es passt aber für sie der Name Meinung) später als die Dinge und Bilder von diesen; die der intelligiblen Dinge aber, welche eben in Wahrheit Wissenschaften sind, gelangen von dem Intellect her in die vernünftige Seele und denken nichts Sinnliches; sofern sie aber Wissenschaften sind, sind sie eben jedes was sie denken und haben in sich das Gedachte wie das Denken, weil der Intellect drinnen ist, der eben das Erste ist, stets einig mit sich selbst und als Energie existirend, der nicht strebt als hätte er nicht, oder hinzuerwirbt oder discursiv ausdenkt was ihm vorher etwa nicht zur Hand war — denn das sind Affecte der Seele — sondern er steht in sich selber da und ist alles zusammen ohne nachzudenken, damit er jegliches zu Stand und Wesen bringe. Denn nicht, wann er Gott dachte, wurde Gott, noch wurde Bewegung, wann er Bewegung dachte. Daher ist es auch nicht richtig die Formen [Ideen] Gedanken zu nennen in dem Sinne: da er es dachte, wurde dieses oder ist dieses. Denn früher als dieses Denken musste das Gedachte sein. Oder wie käme es sonst dazu es zu denken? Denn sicherlich ge-

schah es nicht auf's Gerathewohl noch strengte es sich umsonst an.

8. Wenn also das Denken auf ein Immanentes geht, so ist jenes Immanente die Form und dies die Idee. Was ist dies nun? Intellect und intelligible Wesenheit; nicht verschieden vom Intellect ist jede Idee, sondern eine jede Intellect. Und der Intellect in seiner Gesammtheit ist die Gesammtheit der Ideen [Formen], jede Idee aber jeder Intellect, wie die gesammte Wissenschaft die Gesammtheit der Theoreme, und jeder Theil der ganzen [Wissenschaft] ist nicht örtlich getrennt, vielmehr hat jeder seine Kraft in dem Ganzen. Es ist also dieser Intellect in sich selbst und indem er sich in ruhigem Beharren hat, ist er stets Sättigung und Fülle [*κόρος* auch Sohn]. Wenn nun der Intellect früher als das Seiende gedacht würde, so müsste man sagen, der Intellect vollende und zeuge das Seiende durch sein Wirken und Denken; da man aber das Seiende vor dem Intellect denken muss, so muss man annehmen, dass das Seiende in dem Denkenden liegt, dass aber die Wirksamkeit und das Denken dem Seienden zukomme, wie ja auch dem Feuer die Wirksamkeit des Feuers, damit es in sich den Intellect, der eins ist, in sich als seine eigene Wirksamkeit habe. Es ist auch das Seiende Wirksamkeit; beide also haben eine Wirkungskraft, vielmehr beide sind eins. Eine Natur also ist das Seiende und der Intellect, daher auch das Seiende und die Wirkungskraft des Seienden und der so beschaffene Intellect; und die so entstehenden Gedanken sind die Form und Gestalt des Seienden und die Wirkungskraft. Gedacht aber wird von uns, die wir trennen, das eine vor dem andern. Denn ein anderer ist der trennende Intellect, der untheilbare aber und nicht trennende ist das Seiende und alles insgesammt.

9. Was ist nun das in dem einen Intellect, welches wir in unserm Denken trennen? Man muss es nämlich ruhig für sich allein vorbringen, gleichsam aus der in Einem befindlichen Wissenschaft das darin Enthaltene anschauen. Da also diese Welt ein lebendes Wesen ist, welches alle Wesen umfasst und von einem andern das Sein und dies bestimmte Sein hat, und da das, von dem sie ist, auf den Intellect zurückgeführt wird, so muss nothwendig auch im Intellect das ganze Urbild sein und dieser Intellect muss die intelligible Welt sein, von welchem Plato sagt: [er sieht die Ideen] in dem was ein lebendes Wesen ist. Denn wie, wenn der Begriff eines lebenden Wesens und die Materie, die den im Samen beschlossenen Begriff aufgenommen, da sind, ein lebendes Wesen entstehen muss, ebenso

muss auch, wenn eine vernünftige und eine durchweg potentielle Natur da ist und nichts sie trennt, da zwischen diesem und dem was ihn aufnehmen kann nichts liegt, das eine geschmückt [geordnet] werden und das andere schmücken. Und das Geschmückte hat die Idee getrennt, hier den Menschen dort die Sonne; das Schmückende aber hat alles in Einem.

10. Was nun wie Ideen [Formen] in dem sinnlich Wahrnehmbaren ist, das stammt von dort; was aber nicht, nicht. Deshalb ist auch dort nichts naturwidriges, wie auch in den Künsten nichts kunstwidriges und im Samen keine Lahmheit. Die Lahmheit der Füsse schon bei der Geburt kommt daher, weil der Begriff nicht die Oberhand gewonnen, die zufällig entstandene ist Verlust [Schädigung] der Form [Idee]. Naturgemässe Qualitäten also wie Quantitäten, Zahlen wie Grössen, Zeugungen wie Zustände, Einwirkungen wie Affectionen der Natur gemäss, Bewegung wie Ruhe im ganzen wie im einzelnen gehören jener Ordnung dort an; statt der Zeit herrscht die Ewigkeit; der Raum ist dort intelligibler Weise das Ineinander. Da also dort alles zusammen ist, so ist, was du auch ergreifst, intelligible Wesenheit und ein jedes hat Theil am Leben und ist dasselbe und ein anderes und Ruhe und bewegt und stehend und Wesenheit und Qualität und alles Wesenheit. Denn auch der Wirklichkeit nach, nicht der Möglichkeit nach, ist jedes Seiende, so dass das Quale nicht getrennt ist von einer jeden Substanz. Sind nun etwa bloss die Dinge in der sichtbaren Welt dort oder auch anderes mehr? Indessen gilt es zuvor die Gegenstände der Kunst zu untersuchen. Um das Böse freilich handelt sich's nicht; denn das Böse ist hier aus Mangel, Beraubung und Defect, ist eine Affection der formlosen Materie und was der Materie ähnlich.

11. Also die Gegenstände der Kunst und die Künste. Von den Künsten nun lassen sich alle nachahmenden, Malerei und Plastik, Tanzkunst und Mimik der Hände, die hier irgendwo zu Stande gekommen sind und ein sinnliches Vorbild zu Rathe ziehen und Formen nachahmen und Bewegungen und die geschauten Symmetrien wiedergeben, füglich nicht dorthin zurückführen, ausser durch menschliche Reflexion. Wenn aber aus der Symmetrie in den Thieren auf einen gewissen Zustand aller lebenden Wesen als eines Ganzen geschlossen wird, so wird sie ein Theil der Kraft sein, die auch dort nachsinnt und die allgemeine Symmetrie im Intelligiblen schaut. Dann wird auch jede musische Kunst, deren Gedanken sich um Harmonie und Rhythmus bewegen, sich auf dieselbe Weise verhalten wie die mit dem intelligiblen Rhythmus beschäftigte.

Diejenigen aber, welche kunstgerechte sinnliche Gegenstände schaffen, wie die Baukunst und Tektonik, dürften, soweit sie Symmetrien zu Hülfe nehmen, die Principien und einen Theil der Gedanken von dorther haben; indem sie dies mit dem sinnlichen Gegenstand verbinden, dürfte das Ganze nicht dort sein, vielmehr im Menschen. Sicherlich auch die Agricultur nicht, die sich mit der sinnlichen Pflanze befasst, noch die Medicin, die auf die Gesundheit hier, noch die Kunst, die auf Stärke und Wohlbefinden abzielt; denn dort ist eine andere Kraft und Gesundheit, derzufolge alles was lebendig heisst unentwegt und sich selbst genug ist. Aber die Rhetorik und Strategie, die Oekonomie und Staatsverwaltung, wenn sie etwa das Schöne mit den Thaten verbinden, haben, falls sie auf jenes schauen, von dorther einen Beitrag zu ihrer Wissenschaft aus der Wissenschaft dort. Der Geometrie aber, die es mit dem Intelligiblen zu thun hat, ist dort ihr Platz anzuweisen, desgleichen der Weisheit, die hoch oben um das Seiende sich bewegt.

12. Wenn aber die Idee des Menschen dort ist, so auch die des denkenden und künstlerischen, also auch die Künste, welche Erzeugnisse des Intellects sind. Man muss aber auch sagen, dass die Ideen auf das Allgemeine gehen, nicht auf den Sokrates sondern auf den Menschen. Es ist aber zu untersuchen, ob es auch von dem einzelnen Menschen eine Idee giebt; von dem Einzelnen deshalb, weil ein und dasselbe ein anderes ist bei einem andern, z. B. weil der eine eine platte, der andere eine Habichtsnase hat. Man muss nun annehmen, dass die Habichts- und Plattnasigkeit Unterschiede sind in der Art des Menschen, wie es eben beim lebenden Wesen Unterschiede giebt; dass es auch von der Materie herrührt, wenn der eine diese, der andere jene Art von Habichtsnase hat; ebenso dass die Unterschiede der Farbe theils im Begriff begründet sind, theils von der Materie und der verschiedenen Oertlichkeit bewirkt werden.

13. Es erübrigt noch zu sagen, ob allein die Dinge in der sichtbaren Welt dort sind oder auch, wie vom Menschen der Mensch an sich verschieden ist, so auch von der Seele die Seele an sich dort und vom Intellect der Intellect an sich verschieden ist. Zuerst nun ist zu sagen, dass man nicht alles was es hier giebt für Abbilder der Urbilder halten darf und dass die Seele kein Bild der Seele an sich ist, wohl aber dass die eine an Werth und Würde von der andern verschieden und auch hier, vielleicht jedoch nicht als hiesige, die Seele an sich ist. Ferner, dass eine jede wahrhaft seiende Seele auch Gerechtig-

keit und Besonnenheit bis zu einem gewissen Grade besitze und dass in unsern Seelen wahre Wissenschaft vorhanden sei, und zwar nicht als Abbilder und Gleichnisse jener, weil sie ja in der sichtbaren Welt wären, sondern jenes ist ebendasselbe auch hier; denn jenes ist nicht an einem bestimmten Ort gesondert; wo also die Seele aus einem Körper hervorgetaucht, da ist auch jenes. Denn die sichtbare Welt ist nur an einer Stelle, die intelligible überall. Soweit sich also eine derartige Seele hier erstreckt, das ist dort; folglich ist, wenn man unter den Dingen der sichtbaren Welt die sinnlich wahrnehmbaren befasst, nicht allein das in der sichtbaren Welt Vorhandene dort, sondern noch mehr; befasst man aber unter den Dingen in der Welt auch die Seele und was der Seele angehört, so ist alles hier was auch dort ist.

14. Hat man nun die alles umfassende Natur im Intelligiblen als Princip zu setzen und wie geschieht das, da das Princip schlechthin eins und absolut einfach, in den vorhandenen Dingen aber eine Vielheit ist? Wie indessen neben dem Einen die Vielheit und wie dies alles besteht und weshalb der Intellect dies ist und woher, müssen wir von einem andern Ausgangspunkt her auseinandersetzen. Was aber die Frage betrifft, ob es dort auch eine Idee giebt von verfaulten und wiederwärtigen Dingen, ferner von Schmutz und Koth, so ist zu sagen: was der Intellect von dem Ersten her bringt, ist alles ganz vortrefflich, darin befindet sich solches nicht, und aus diesen Dingen erkennt man nicht den Intellect, sondern die vom Intellect herrührende Seele, welche anderes von der Materie hergenommen hat, worunter sich solches befindet. Hierüber wird jedoch deutlicher gesprochen werden, wenn wir zu dem Problem wieder aufgestiegen sind, wie aus dem Einen die Vielheit entsteht: dass nämlich die zusammengesetzten Dinge, die durch Zufall entstehen, die nicht durch den Intellect sondern von selbst als sinnlich wahrnehmbar zusammentreten, nicht unter den Ideen sind, desgleichen die aus Fäulniss entstandenen, indem die Seele etwas anderes nicht schaffen konnte — widrigenfalls würde sie etwas von den Naturdingen geschaffen haben; schafft sie doch wenigstens wo sie kann —; ferner wird von den Künsten gezeigt werden, dass diejenigen Künste, welche zurückgeführt werden auf die menschliche Natur, in dem idealen Menschen sind; endlich, dass es vor der Einzelseele eine Allseele und vor dieser eine Seele an sich giebt, d. h. das Leben im Intellect bevor die Seele wurde, damit es eben geschehen könne jene die Seele an sich zu nennen.

SECHSTE ENNEADE.

Ontologische Untersuchungen.

INHALT.

ERSTES BUCH.

Ueber die Gattungen des Seienden.

I.

1. Ueber die Zahl und Beschaffenheit des Seienden haben schon die ganz alten Philosophen Untersuchungen angestellt, indem sie es theils als Eins, theils als eine begrenzte oder unbegrenzte Mehrzahl bezeichneten, wobei denn die einen von ihnen dieses, die andern jenes unter dem Einen, dem Begrenzten und Unbegrenzten selbst verstanden. Da diese Meinungen von den späteren Philosophen schon hinlänglich geprüft sind, können wir sie übergehen. Dagegen ist zu betrachten, wie viele bestimmte Gattungen diese selbst nach kritischer Untersuchung der Ansichten jener aufgestellt haben, diejenigen nämlich, welche weder eine Gattung annahmen, da sie vieles auch im Intelligiblen sahen, noch unbegrenzt viele, da das weder an sich thunlich noch dabei Wissenschaft möglich ist, wohl aber der Zahl nach begrenzte, da die Substrate sich füglich nicht als Elemente betrachten lassen. Gewisse Gattungen also haben diese angenommen, die einen zehn, die andern weniger; einige vielleicht auch mehr. Es besteht aber ein Unterschied in den Gattungen: die einen nämlich sehen die Gattungen als Principien an, die andern meinen, dass die Zahl des Seienden eben der Gattung nach so gross sei. Zuerst nun ist die Ansicht, welche das Seiende in zehn Gattungen theilt, vorzunehmen und zu untersuchen, ob darunter zehn Gattungen, welche den gemeinsamen Namen des Seienden erhalten haben, oder zehn Kategorieen zu verstehen sind. Denn dass das Seiende nicht synonym sei in allen Dingen, sagen sie selbst und mit Recht; vielmehr indessen ist zuerst die Frage aufzuwerfen, ob jene zehn in gleicher Weise im Intelligiblen wie im Sinnlichen sind oder ob sie im Sinnlichen zwar alle insgesammt, im Intelligiblen aber nur zum Theil sind, zum Theil nicht; denn das Umgekehrte hat doch wohl nicht statt. Dabei ist denn zu untersuchen, welche von den zehn auch dort sind und ob die

dort vorhandenen ein und derselben Gattung unterzuordnen sind wie die hier, oder ob die Substanz dort und die Substanz hier nur homonym sind. Ist dies der Fall, so giebt es mehrere Gattungen; sind sie homonym, so ist es ungereimt, dass dasselbe Wort die Substanz in dem ursprünglich Seienden und in dem Abgeleiteten bezeichnet, da es eine gemeinsame Gattung dessen, worin das Frühere und Spätere liegt, nicht giebt. Allein über das Intelligible sprechen sie ihrer Eintheilung gemäss nicht; sie wollten also nicht alles Seiende eintheilen [klassificiren], sondern haben das vorzugsweise Seiende übergangen.

2 Wiederum also frage ich: sind Gattungen zu statuiren? Und wie ist die Substanz eine Gattung? Denn von dieser ist schlechterdings auszugehen. Dass also die eine als Substanz bezeichnete Gattung der intelligiblen und der sinnlichen Substanz nicht gemeinsam sein kann, ist gesagt worden. Es würde dann vor der intelligiblen und sinnlichen Substanz etwas anderes geben, das als ein anderes von beiden ausgesagt wird, was doch weder etwas Körperliches noch Unkörperliches sein kann; es würde sich nämlich ergeben, entweder dass der Körper unkörperlich oder dass das Unkörperliche Körper ist. Aber davon abgesehen, bei den sinnlichen Substanzen selbst ist zu untersuchen, was das Gemeinsame in der Materie, in der Form und dem Resultat aus beiden ist. Denn alles dies, sagen sie, seien Substanzen und halten sie doch nicht in gleichem Maasse für Substanz, wenn die Form in höherem Grade als die Materie Substanz genannt wird, und zwar mit Recht; andere könnten die Materie in höherem Grade als Substanz bezeichnen. Was haben ferner die sogenannten ersten und zweiten Substanzen gemeinsames? da ja die zweiten von den ersten den Namen erhalten haben. Ueberhaupt ist es so unmöglich, das Wesen der Substanz anzugeben; denn wenn jemand das Eigenthümliche derselben zugesteht, so hat er damit noch nicht das Wesen, und vielleicht passt die Bestimmung, dass das der Zahl nach Identische Entgegengesetztes in sich aufzunehmen fähig sei, nicht auf alle Substanzen.

3. Aber wir dürfen doch nicht die intelligible Substanz, die Materie, die Form und das aus beiden Bestehende unter dem Namen einer gemeinsamen Kategorie zusammenfassen. Wenn z. B. jemand sagt, das Geschlecht der Herakliden ist eins, so meint er nicht, dass das Eine etwas gemeinsames in allen sei, sondern dass alle von einem abstammen; und auch jene Substanz ist in erster Linie Substanz, das andere in zweiter Linie und in geringerem Grade. Aber was hindert, dass alles eine Kategorie sei? Denn alles andere sogenannte Sein stammt

von der Substanz. Doch jene Wesen, sagt man, sind Affectionen [Modificationen], die Substanzen in ihrer Reihenfolge hat man anders anzusehen. Aber auch so können wir auf die Substanz noch nichts bauen, auch gewinnen wir die wichtigste Bestimmung nicht, um davon auch die andern Substanzen herzuleiten. Verwandt allerdings mögen auf diese Weise alle sogenannte Substanzen sein, indem sie etwas besonderes neben den andern Gattungen haben. Was bedeuten denn jene Bestimmungen: Wesen, concrete Erscheinung, Subject und nicht Prädikat, auch nicht in einem andern wie in einem Substrat, auch nicht seinem Wesen nach einem andern angehörig, wie das Wissen eine Qualität des Körpers ist, das Quantum der Substanz zukommt, die Zeit etwas an der Bewegung ist und die Bewegung an dem Bewegten haftet? Aber die zweite Substanz wird doch von etwas anderm ausgesagt. Indessen ist das 'von etwas anderm' hier anders zu verstehen: sie ist wie die Gattung darin und das Wesen jenes; das Weisse dagegen wird von etwas anderem ausgesagt, weil es in einem andern ist. Allein dies könnte jemand Eigenthümlichkeiten nennen im Unterschiede von andern Dingen und deshalb sie so zu einer Einheit zusammenfassen und Substanzen nennen, als eine Gattung aber dürfte er sie kaum bezeichnen und den Begriff und das Wesen der Substanz damit noch nicht klar machen. Und dies möge hiermit sein Bewenden haben. Gehen wir über zur Natur des Quantum.

4. Die Zahl nun bezeichnen sie an erster Stelle als ein Quantum, sodann jede continuirliche Grösse und Raum und Zeit; hierauf führen sie alles das, was sie quantitativ nennen, zurück, auch die Bewegung bezeichnen sie um der Zeit willen als eine Quantität, obwohl umgekehrt vielleicht die Zeit ihre Continuität von der Bewegung erhalten hat. Wenn sie nun das Continuirliche als Continuirliches ein Quantum nennen werden, so wird das Discrete nicht ein Quantum sein; ist aber das Continuirliche nur per Accidens ein Quantum, was haben dann beide als Quantitäten gemeinsam? Den Zahlen mag es freilich eignen, Quantitäten zu sein, obwohl ihnen nur dieser Name eignet, das Wesen aber, infolge dessen er ihnen beigelegt wird, noch nicht klar ist; eine Linie hingegen und eine Fläche und ein Körper haben nicht einmal diesen Namen, sondern sie werden Grössen aber nicht Quantitäten genannt, wenn anders ein Ding den Namen Quantität nur dann erhält, wenn es numerisch geschätzt wird, z. B. zwei oder drei Ellen lang. Wird doch auch ein Naturkörper erst wenn er gemessen ist ein Quantum, und der Raum ist es nur acci-

dentiell, nicht als Raum. Man muss aber das Quantum nicht als ein accidentielles sondern als ein substantielles auffassen d. h. die Quantität an sich. So sind ja doch die drei Rinder nicht ein Quantum, sondern die Zahl an ihnen; denn 'drei Rinder' sind bereits zwei Aussagen. Ebenso sind auch 'eine so grosse Linie' zwei Aussagen, desgleichen 'eine so grosse Oberfläche'; die Quantität derselben ist ein Quantum, warum aber die Oberfläche selbst ein Quantum? Begrenzt also etwa von drei oder vier Linien heisst sie ein Quantum. Wie also? Werden wir bloss die Zahlen als ein Quantum gelten lassen? Versteht man darunter die Zahlen an sich, so werden diese Substanzen genannt und vorzüglich eben deshalb, weil sie an und für sich sind; versteht man darunter die in den an ihnen participirenden Dingen vorhandenen, nach denen wir zählen, nicht die Monaden, sondern zehn Pferde und zehn Ochsen, so wird es zuerst ungereimt erscheinen, dass, wenn jene Substanzen sind, es diese nicht sind; ferner auch, wenn sie die Substrate messend in ihnen vorhanden sind, aber nicht ausserhalb befindlich wie die Maassstäbe und Gefässe messen. Allein wenn sie an sich und nicht in den Substraten existirend zum Messen herangezogen werden, so sind einerseits jene Substrate, da sie an der Quantität nicht Theil haben, nicht Quanta, andererseits warum sind sie selbst Quanta? Weil sie Maasse sind. Aber warum sind Maasse Quanta oder Quantität? Weil sie als in dem Seienden befindlich, wenn sie auf keinen andern Naturgegenstand Anwendung finden, doch das wohl sein werden was sie heissen und so ihren Platz in der besprochenen Quantität haben werden. Denn die Einheit derselben bestimmt das Eine, dann geht sie auch an ein anderes heran und die Zahl zeigt an, wie viel es ist, und die Seele misst die Vielheit mit Hülfe der Zahl. Messend nun misst sie nicht das Wesen; denn sie sagt nur, dass es eins oder zwei sei, mag es beschaffen sein wie es will und wären es Gegensätze; auch die besondere Beschaffenheit wie z. B. das Warme oder Kalte misst sie nicht, sondern die Quantitäten. Demnach gehört dem Quantum, mag es an sich oder in den an ihm participirenden Objecten betrachtet werden, die Zahl selbst an, nicht die participirenden Objecte. Nicht also das 'drei Ellen lang' [gehört zum Quantum], sondern die drei. Warum nun auch die Grössen? Weil sie dem Quantum nahe stehen und wir die Dinge, in welche sie eingegangen, selbst als Quanta bezeichnen, darum sagen wir doch nicht im eigentlichen Sinne das Quantum von ihnen aus, sondern gross nennen wir etwas, weil es numerisch an Vielem, und klein, weil es an Wenigem

Theil hat, nicht wahr? Allein von dem Grossen und Kleinen an sich wird das Quantum nicht behauptet, sondern die Relation; aber gleichwohl sprechen sie von Relation, in soweit das Quantum vorhanden zu sein scheint. Das verdient eine genauere Untersuchung. Es wird demnach nicht eine gemeinsame Gattung, sondern die Zahl allein vorhanden sein, die Grössen aber in zweiter Linie stehen. Nicht im eigentlichen Sinne also giebt es eine Gattung, sondern eine Aussage, welche das dem Ersten nahe Stehende wie das zweite unter sich zusammenfasst. Uns aber bleibt zu untersuchen, wie die Zahlen an sich Substanzen oder zugleich auch etwas quantitatives sind; wie es sich aber damit verhalten möge, keinenfalls haben die letzteren mit den ersteren etwas gemein ausser dem Namen.

5. Wie stehts mit dem Wort und der Zeit und der Bewegung? Zuerst das Wort, wenns beliebt. Es wird freilich gemessen, aber nur als ein gesprochenes Wort ist es quantitativ, als Wort an sich ist es kein Quantum; denn seiner Natur nach bezeichnet es etwas, wie das Nomen und das Verbum. Seine Materie ist die Luft, wie sie die Materie dieser ist, denn aus ihnen besteht das Wort; aber der Stoss in die Luft ist vielmehr das Wort und zwar nicht einfach der Stoss, sondern der entstehende Eindruck, der die Luft gleichsam formt und bildet; folglich ist es vielmehr eine Thätigkeit und zwar eine bezeichnende Thätigkeit. Diese Bewegung aber und den Stoss mag man mit erhöhtem Fug und Recht als Thätigkeit betrachten, während die entgegengesetzte als ein Leiden angesehen wird, oder: eine jede ist von der einen Seite Thätigkeit, von der andern Leiden, oder: die Thätigkeit geht auf das Substrat, die Affection geschieht an dem Substrat. Entsteht das gesprochene Wort nicht gemäss dem Eindruck sondern gemäss der Luft, so ergeben sich zwei und nicht eine Kategorie aus dem bezeichnenden Eindruck, um jene Kategorie mit zu bezeichnen. — Wird die Zeit begriffen nach dem Messenden, so muss man begreifen, was denn das Messende ist; es ist nämlich entweder die Seele oder der gegenwärtige Moment. Wird sie nach dem Gemessenen aufgefasst, so mag sie nach einem bestimmten Zeitabschnitt, z. B. ein Jahr lang, gemessen ein Quantum sein, nach ihrem Wesen als Zeit ist sie eine andere Natur; denn was Quantität hat, obwohl es ein anderes ist, ist etwas quantitatives. Eine Quantität also ist die Zeit nicht; die Quantität aber losgelöst aus der Verbindung mit einem andern ist eben das Quantum im eigentlichen, vollen Sinne. Wollte man alles am Quantum Theilnehmende als Quantum betrachten, so wird

auch die Substanz dasselbe und ein Quantum sein. Die Bestimmung, das Gleiche und Ungleiche sei dem Quantum eigenthümlich, ist an ihm selbst, nicht an den theilnehmenden Objecten aufzusuchen, ausser wenn dies accidentiell geschieht, insofern man jene Objecte nicht an sich betrachtet, wie etwa das 'drei Ellen lang' ein Quantum bezeichnet, aber gleichfalls zusammengefasst nicht in *eine* Gattung, sondern unter eine Einheit und *eine* Kategorie.

6. Die Relation ist darauf hin zu untersuchen, ob in ihr eine generelle Gemeinschaft oder ein anderweitiger Vereinigungspunkt vorhanden ist, und besonders kommt hierbei in Frage, ob dies Verhalten eine Art Realität [Existenz] ist, wie der Rechte und der Linke, das Doppelte und die Hälfte, oder ob es eine solche ist in gewissen Dingen wie z. B. dem zuletzt Angeführten, in dem zuerst Angeführten aber nicht, oder ob es nirgend statthat. Was also ist es im Doppelten und Halben, überhaupt in dem was übertrifft und übertroffen wird, dann wieder im Zustand und Befinden, Liegen, Sitzen, Stehen, ferner wieder im Vater, Sohn, Sklaven, Herrn, und aber im Aehnlichen, Unähnlichen, Gleichen, Ungleichen, desgleichen wieder im Thuenden und Leidenden, im Messenden und Gemessenen? Auch Wissenschaft und sinnliche Wahrnehmung [gehören in diese Kategorie], die eine bezieht sich auf das Wissbare, die andere auf das sinnlich Wahrnehmbare. Die Wissenschaft nämlich hat bei der Beziehung auf das gewusste Object *eine* Art Realität in dem Act, der sich auf die Art des gewussten Objects richtet, ebenso die Wahrnehmung bei der Beziehung auf das wahrgenommene Object, desgleichen das Active bei der Beziehung auf das Passive, und wenn es auf *ein* Werk abzielt, auch das Maass bei der Beziehung auf das Gemessene. Was aber hat das Aehnliche in der Beziehung auf das Aehnliche für ein Erzeugniss? Es hat kein Erzeugniss sondern ein Vorhandenes, nämlich die Identität in der Qualität. Ausser der Qualität in jedem von beiden ist nichts da. Auch das Gleiche hat ein solches nicht; denn das Identische in dem Quantum ist vorhanden vor dem Verhalten. Was ist aber das Verhalten anders als unser Urtheil, die wir das an sich Seiende was es ist auf einander beziehen und sagen: dies und dies hat dieselbe Grösse und dieselbe Beschaffenheit, und: dieser hat diesen hervorgebracht und dieser übertrifft diesen? Sitzen und Stehen ferner, was ist es abstrahirt von dem Sitzenden und Stehenden? Der Habitus bezeichnet, activ genommen, mehr ein Haben, passiv genommen ist er eine Qualität; ebenso das Verhalten. Was

ist also abgesehen von diesen Dingen ihre gegenseitige Beziehung anders als unser Urtheil, die wir in Gedanken die Vergleichung vollziehen? Was das Ueberragende betrifft, so hat das eine diese, das andere diese Grösse; ein anderes ist dieses, ein anderes jenes; die Relation aber rührt von uns her, liegt nicht in ihnen. Das Verhältniss von rechts und links, vorn und hinten beruht vielleicht mehr in der Lage: der eine ist hier, der andere dort; wir aber sind es, die das Rechts und Links in Gedanken wahrgenommen haben, in ihnen liegt nichts davon. Das Früher und Später sind zwei Zeiten; wir aber erzeugen desgleichen das Früher und Später in unserm Urtheil.

7. Ob wir also nichts sagen, sondern mit den Aussagen uns täuschen, das hängt durchaus nicht von den Dingen ab, sondern ihr Verhalten ist leer. Ob wir aber die Wahrheit treffen wenn wir, zwei Zeiten neben einander stellend, sagen: 'dieser ist früher als der und später', indem wir das Früher als ein anderes neben den Substraten derselben aussagen, desgleichen bei dem Rechts und Links ebenso, und bei den Grössen das Verhalten neben dem Quantum derselben, wonach das eine überragt, das andere überragt wird?! Wenn es sich aber ganz unabhängig von unsern Aussagen und Gedanken so verhält, dass dies doppelt so gross ist als jenes, wenn dies hat und jenes gehabt wird, auch bevor wir es bemerken, wenn die gegenseitige Gleichheit vor uns bei dem Vorhandensein der Qualität in der gegenseitigen Identität besteht und wenn bei allen Dingen, von denen wir entsprechend den Substraten eine Relation aussagen, ein gegenseitiges Verhalten statthat, wir aber nur wahrnehmen, dass es statthat, und die Erkenntniss zu dem erkannten Object in Beziehung tritt — wobei denn die aus dem Verhalten resultirende Art von Realität deutlicher hervorleuchtet: so hat die Frage, ob es ein Verhalten giebt, keine Berechtigung mehr; haben wir uns aber gemerkt, dass von dergleichen Dingen bei den einen das Verhalten vorhanden ist, solange die Substrate bleiben wie sie sind, auch wenn sie getrennt werden, bei den andern, wenn sie vereinigt werden, entsteht, bei andern, auch wenn sie bleiben, aufhört oder überhaupt alterirt oder ein anderes wird, z. B. bei dem Rechts oder Nahe, aus denen hauptsächlich die Vermuthung geschöpft ist, dass in ihnen selbst nichts Reales liege — wenn wir dies also uns gemerkt haben, so müssen wir untersuchen, was das Identische in allen ist und ob es darin wie eine Gattung aber nicht accidentiell vorhanden; sodann fragt es sich nach Auffindung des Identischen, welche Realität es hat. Relativ ist also etwas zu nennen, nicht

wenn es schlechthin von einem andern ausgesagt wird, wie z. B. auch ein Zustand von der Seele oder vom Körper nicht ausgesagt wird, weil sie die Seele dieses bestimmten Körpers oder in einem andern ist, sondern nur dasjenige ist Relation zu nennen, was seine Realität nirgend anderswoher hat als aus dem Verhalten. Unter Realität wird nicht die der Substrate verstanden, sondern die welche man Relation nennt; das Doppelte z. B. verleiht correlater Weise der Hälfte die Existenz weder dadurch, dass es zwei Ellen lang oder überhaupt zwei ist, noch dadurch, dass es eine Elle lang oder überhaupt eins ist, sondern indem diese sind entsprechend ihrem Verhalten, abgesehen davon dass das eine zwei, das andere eins ist, hat das eine Namen und Sein des Doppelten erhalten, das andere die Hälfte selbst erlangt. Beide gemeinschaftlich haben also aus sich selbst das Dasein des Doppelten und der Hälfte erzeugt, welche eben correlater Weise erzeugt wurden, und ihr Sein ist nichts anderes als das aufeinander Bezogensein: das Doppelte ist, weil es die Hälfte überragt, die Hälfte weil sie überragt wird. Daher kann das eine nicht früher, das andere später sein, sondern entsteht zugleich. Ob es aber auch zugleich bleibt? Nun, wenn es sich um Vater und Sohn und Verwandte handelt, ist der Sohn und der Bruder nach dem Verschwinden des Vaters und Bruders; sagen wir doch auch: dieser ist dem Verstorbenen ähnlich.

8. Doch dies nur beiläufig. Indessen ergiebt sich von hier aus die Frage: warum hat bei diesen Dingen ein gleiches Verhältniss nicht statt? Aber man muss sagen, welche Art von Realität diese Correlata gemeinsam haben. Ein Körper nun kann dies Gemeinsame wohl nicht sein. Bleibt also, wenn es wirklich vorhanden ist, übrig etwas Unkörperliches und zwar entweder in ihnen oder ausser ihnen. Und wenn das Verhalten identisch ist mit den Substraten, so haben wir ein Synonymum, wenn nicht, sondern verschieden von ihnen, ein Homonymum; denn deshalb, weil es ein Verhalten heisst, hat es doch wohl nicht ebendieselbe Substanz. Hat man nun etwa die Arten des Verhaltens nach diesem Princip einzutheilen und zu sagen: gewisse Dinge haben ein träges Verhalten, gleichsam als liegendes zu betrachten, und zugleich damit auf allen Punkten die Existenz [Realität, Hypostase], andere bringen Kraft und Thätigkeit mit sich und haben in gewisser Weise stets das Verhalten und vordem die Fähigkeit dazu, erhalten aber in der Relation erst die wirkliche Existenz, oder überhaupt: die einen wirken, die andern existiren nur, und das Existirende hat dem andern

[dem Correlat] nur den Namen gegeben, jenes hingegen ihm auch die Existenz? Denn ein derartiges Verhältniss zeigen Vater und Sohn; auch hat das Active wie das Passive ein gewisses Leben und Wirken. Hat man also auf diese Weise das Verhalten einzutheilen, einzutheilen, sage ich, nicht als ob es etwas Identisches und Gemeinsames in den Unterschieden sei, sondern überhaupt als eine andere Natur in jedem von beiden [Gliedern des Verhältnisses], und hat man homonymer Weise die schaffende als Thun und Leiden, beides als eins, zu bezeichnen, von der andern aber zu sagen, sie schaffe nicht, sondern bei beiden sei das Schaffende ein anderes? Z. B. die Gleichheit, die das Gleiche hervorbringt; denn durch die Gleichheit ist das Gleiche und überhaupt durch Identität das Identische; was aber das Grosse und Kleine betrifft, so ist das eine durch Anwesenheit der Grösse, das andere durch Anwesenheit der Kleinheit. Wenn aber das eine grösser, das andere kleiner heisst, so ist von den Theilhabern der grössere dies, indem die in ihm vorhandene Grösse in Wirklichkeit erscheint, der kleinere desgleichen wenn die Kleinheit so erscheint.

9. Man muss also bei den früher erwähnten Dingen wie dem Activen, der Wissenschaft, ein wirksames Verhalten und einen Act und im Act einen Begriff annehmen, bei den andern dagegen eine Theilnahme an Form und Begriff statuiren. Denn wenn das Seiende Körper sein müsste, so müssten wir sagen, dass diese Arten des sogenannten Verhaltens der Relation nichts wären; wenn wir aber dem Unkörperlichen sogar den ersten und einflussreichsten Platz anweisen und den Begriffen, so müssen wir sie, indem wir die verschiedenen Arten des Verhaltens und der Theilnahme an Formen Begriffe nennen, als Ursachen bezeichnen: denn das Doppelte ist selbst der Grund des Doppelten, und hierdurch entsteht die Hälfte; ferner, das eine wird durch dieselbe Form, das andere durch die entgegengesetzten Formen als was es bezeichnet wird; zugleich also tritt an dieses das Doppelte, an ein anderes die Hälfte heran, oder beides ist in einem jeden, ich meine Gleichheit und Ungleichheit wie überhaupt das Identische und das Differente; deshalb ist auch ebendasselbe sowohl gleich als ungleich, identisch und different. Wie nun, ist etwa der eine hässlich, der andere hässlicher durch Theilnahme an derselben Form? Nun, wenn sie in allen Stücken hässlich sind, dann sind sie gleich durch Abwesenheit der Form; hat in dem einen ein Mehr, in dem andern ein Minder statt, so ist es der minder hässliche durch Theilnahme an der Form, die nicht die Oberhand be-

halten, der hässlichere durch Theilnahme an einer Form, die noch in höherem Grade nicht die Oberhand behalten hat; oder sie sind es durch Beraubung, falls man sie vergleichen will unter dem Gesichtspunkte der in ihnen vorhandenen Form. Sinnliche Wahrnehmung ferner ist eine Form aus beiden, desgleichen Erkenntniss eine Form aus beiden; der Habitus ist im Verhältniss zu dem angenommenen Zustand eine gleichsam zusammenhaltende Thätigkeit, gewissermassen ein Hervorbringen [Activität]; das Messen als eine auf das Gemessene bezogene Thätigkeit des Messenden eine Art Begriff. Wenn nun jemand das Verhalten der Relation als eine Form generisch betrachtet als Eins setzt, so giebt es nur eine Gattung und die Substanz ist überall wie eine Art Begriff; giebt es aber entgegengesetzte und mit den erwähnten Differenzen behaftete Begriffe, so giebt es doch wohl nicht eine Gattung, sondern alles wird auf eine gewisse Gleichheit und eine Kategorie zurückgeführt. Aber wenn auch das Gesagte auf eine Einheit zurückgeführt werden könnte, so ist es doch unmöglich, das von ihnen unter dieselbe Kategorie Befasste auf eine Gattung zurückzuführen. Denn sie führen auch ihre Verneinungen auf eine Einheit zurück, desgleichen die Ableitungen in der Weise wie z. B. von dem Doppelten an sich der Doppelte abgeleitet wird. Wie fällt nun unter eine Gattung der Gegenstand selbst und seine Verneinung, das Doppelte und das nicht Doppelte, das Relative und das nicht Relative? Das wäre gerade so als wenn jemand nach Aufstellung der Gattung 'lebendes Wesen' auch das nicht lebende Wesen dahin rechnete.

10. Was die Qualität betrifft, von der die Bezeichnung eines Dinges als eines Quale hergeleitet wird, so muss man zuerst feststellen, was sie ihrem Wesen nach ist, um die als ein Quale bezeichneten Dinge darzuthun, und ob sie als eine und als dieselbe nach einem Gemeinsamen die Arten durch die Differenzen zu Stande bringt; oder aber, wenn die Qualitäten vielfach sind, so ergiebt sich nicht eine Gattung. Was ist also das Gemeinsame bei dem Habitus und der Disposition, der leidentlichen Qualität, der Figur und Gestalt? Wie stehts mit dem Dünnen, Dicken, Magern? Denn wenn wir das Gemeinsame als Kraft bezeichnen werden, welche verbunden ist mit den Habitus, Dispositionen und natürlichen [immanenten] Kräften, von welcher her das, was sie besitzt, vermag was es vermag, so werden sich die Unkräfte nicht mehr dazu schicken. Wie ist ferner die Figur und die Gestalt an jedem Dinge eine Kraft? Sodann wird auch das Seiende als Seiendes keine Kraft haben, sondern wenn das Quale zu demselben hinzugekommen ist; vielmehr

gehören die Wirksamkeiten der Substanzen, soviel ihrer im besondern Maasse Wirksamkeiten sind, zum Quale, indem sie ihrer selbst gemäss wirken und den eigenen Kräften verdanken was sie sind. Sind die Qualitäten es aber nicht entsprechend den Kräften nach den Substanzen? So z. B. eignet die Kraft zum Faustkampf dem Menschen nicht als Menschen, sondern die Denkkraft; folglich ist eine solche Denkkraft nicht eine Qualität, sondern vielmehr das was einer etwa durch die Tugend erwirbt; folglich ist die Denkkraft nur ein Homonymum; folglich ist die Qualität eine den Substanzen hinzugefügte Kraft nach ihrem eigenen qualitativen Wesen. Die Differenzen ferner, welche die Substanzen gegen einander auseinanderhalten, heissen nur durch Homonymie Qualitäten, sie sind vielmehr Wirksamkeiten und Begriffe oder Theile von Begriffen und offenbaren ihre Substanzialität nichtsdestoweniger, auch wenn sie von einer so und so beschaffenen Substanz sprechen zu können glauben. Die eigentlichen Qualitäten aber, wonach das Quale bestimmt wird, die wir in Wahrheit als Kräfte bezeichnen, sind nach dem Gemeinsamen betrachtet gewisse Begriffe und gleichsam Gestaltungen: auf dem Gebiete der Seele Schönheiten, Hässlichkeiten, und auf körperlichem Gebiete gleicher Weise. Allein wie sind sie alle Kräfte? Schönheit und Gesundheit mögen es in beider Beziehung sein, wie aber Hässlichkeit und Krankheit und Schwäche und Kraftlosigkeit überhaupt? Vielleicht weil man auch hiernach das Quale, die Eigenschaft aussagt. Allein was hindert, dass man das Quale homonymer Weise und nicht nach einem Begriff und nicht bloss vierfach aussagt, sondern sogar nach einem jeden der vier mindestens zweifach? Zunächst indessen ist die Qualität nicht nach dem Thun oder Leiden zu bestimmen, so dass es in anderer Weise gälte von dem was thun kann, in anderer von dem Leidenden; sondern man nennt auch die Gesundheit, die Disposition und den Habitus eine Qualität, desgleichen die Krankheit, die Stärke und Schwäche. Aber wenn dem so ist, dann ist die Kraft nicht mehr das Gemeinsame, sondern man muss ein anderes Gemeinsames suchen; auch brauchen andererseits nicht alle Qualitäten Begriffe zu sein, denn wie ist die habituelle Krankheit Begriff? Es bestehen also vielmehr die Qualitäten einerseits in Formen und Kräften, andererseits sind sie Beraubungen. Daher ergiebt sich nicht eine Gattung, sondern sie gehören unter eine Einheit wie unter eine Kategorie, z. B. ist die Wissenschaft Form und Kraft, die Unwissenheit Beraubung und Unkraft. Eine Art Form indessen ist auch die Unkraft und die

Krankheit, denn sie vermag und thut auch vieles, aber schlecht. Allein da sie ein Verfehlen des Ziels ist, wie eine Kraft? Nun, jede thut ihr Geschäft ohne dabei auf das Rechte zu blicken; denn was unvermögend ist, hätte doch wohl nicht etwas gethan. Auch die Schönheit hat eine Kraft zu etwas. Also etwa auch das Dreieck? Allein man darf überhaupt nicht auf die Kraft sehen, sondern vielmehr auf die Zuständlichkeit; daher ist die Qualität nach den Gestaltungen und Kennzeichen zu bemessen, und das Gemeinsame ist die Gestalt und Form an der Substanz nach der Substanz. Abermals indessen, wie stehts mit den Kräften? Nun, auch der Faustkämpfer hat diese Kraft durch seine Zuständlichkeit ebenso wie der Unfähige, und überhaupt ist die Qualität ein Charakter, der das Wesen nicht ausmacht. Was aber in gleicher Weise mit der Substanz wie mit der Nichtsubstanz zusammenzuhängen scheint, wie z. B. Wärme, weisse Farbe und überhaupt Farbe, so ist das zur Substanz Gehörige etwas anderes, gleichsam ihre Energie, dies aber steht auf zweiter Stufe und ist von jenem her und ein anderes in einem andern, sein Bild und Gleichniss. Aber wenn die Qualität nach der Gestaltung und dem Kennzeichen und Begriff zu bemessen ist, wie stehts mit den kraftlosen und hässlichen Dingen? Man hat sie unvollendete Begriffe zu nennen, wie oben bei dem Hässlichen. Und wie besteht bei der Krankheit der Begriff? Nun, auch hier betrachte man den Begriff als die bewegende Ursache der Gesundheit. Doch braucht nicht alles im Begriff zu bestehen, sondern es genügt, dass das Gemeinsame als Zuständlichkeit ausser der Substanz sei, und was nach der Substanz hinzutritt, ist die Qualität des Substrats. Das Dreieck ist eine Qualität dessen woran es ist, nicht das Dreieck an sich, sondern dies bestimmte Dreieck hier und soweit es eine Gestalt gebildet hat.

11. Aber wenn dies sich so verhält, warum soll es mehrere Arten von Qualität geben, Habitus und Disposition z. B. verschieden sein? Denn die längere oder kürzere Dauer ist kein Unterschied der Qualität, sondern es genügt ein irgendwie beschaffenes Befinden, um sich als eine Quale darzustellen; die Dauer ist ein äusserer Zusatz; es müsste denn jemand sagen, die Dispositionen seien nur gleichsam unvollendete Gestaltungen, die Habitus vollendete. Allein sind sie unvollendet, so sind sie noch nicht Qualitäten; sind sie bereits Qualitäten, so ist die Dauer ein Zusatz. — Wie sind ferner die physischen [immanenten] Kräfte eine andere Art von Qualität? Denn wenn die Qualitäten nach den Kräften so genannt werden, so passt

das Wort Kraft nicht auf alle, wie gesagt; nennen wir aber einen von Natur tüchtigen Faustkämpfer als einen so beschaffenen wegen der Zuständlichkeit, so macht die hinzugefügte Kraft nichts aus, da auch in den Zuständen eine Kraft ist. Sodann, warum soll ein Unterschied sein zwischen der natürlichen und der angelernten Fertigkeit? Hat jemand eine Qualität, so sind es doch nicht Unterschiede der Qualität, wenn der eine seine Qualität hat infolge der Uebung, der andere von Natur, sondern der Unterschied ist ein äusserlicher: wie sollte er in der Art des Faustkampfes selbst liegen! — Ebenso verhält sich's, wenn einige Qualitäten aus der Affection kommen, andere nicht; denn der Ursprung der Qualität macht keinen Unterschied, ich meine den durch die Veränderungen und Differenzen der Qualität bewirkten Unterschied. Es verdient auch eine Untersuchung, wie sie zu derselben Art gehören, wenn diese Qualitäten aus der Affection stammen, die einen so, die andern nicht ein Erzeugniss derselben Wirkungen; und wenn die einen in dem Gewordensein, die andern im Thun bestehen, so sind sie es nur homonymer Weise. — Wie steht es ferner mit der Figur eines jeden Dinges? Denn wenn sie an ihm haftet sofern ein jedes [specifische] Form ist, ist sie kein Quale; wenn aber sofern ein jedes schön oder hässlich ist *nach* der Form des Substrats, hat es einen vernünftigen Sinn. Das Rauhe aber und Glatte und Trockene und Dichte können nicht recht Qualitäten genannt werden, denn nicht durch die Abstände der Theile von einander und die nahe Verbindung entsteht das Dünne und das Dichte und die Rauheit, auch nicht überall aus der Ungleichheit oder Gleichheit der Lage; wenn aber auch aus diesen, so hindert nichts, sie auch als Qualitäten anzusehen. Auch von dem Leichten und Schweren wird eine genaue Erkenntniss zeigen, welchen Platz wir ihnen anzuweisen haben. Es dürfte aber auch hinsichtlich des Leichten eine Homonymie statthaben; man müsste denn sagen, dass es nach dem Maassstab des Mehr oder Minder gemessen werde; hierher gehört auch das Magere und das Dünne, welches einer andern Klasse ausser den vieren beizuzählen ist.

12. Aber wenn man diese Eintheilung der Qualität nicht für die rechte hält, nach welchem Princip soll man eintheilen? Es ist nun zu untersuchen, ob man bei der Annahme von einerseits körperlichen, andererseits seelischen Qualitäten die des Körpers theilen darf nach den sinnlichen Wahrnehmungen, indem man die einen dem Gesicht, die andern dem Gehör oder Geschmack, andere dem Geruch oder Tastsinn zuschreibt. Und wie sind

die der Seele zu betrachten? Sie gehören dem Begehrungs-, Zorn- und Denkvermögen. Oder man theilt sie nach den Unterschieden der wirksamen Bethätigungen, welche ihnen gemäss entstehen, weil sie diese erzeugen. Oder nach dem Nützlichen und Schädlichen; dann sind die nützlichen und schädlichen Wirkungen wieder einzutheilen. Das Nämliche ergiebt sich auch auf körperlichem Gebiete durch die Eintheilung der Unterschiede nach dem Nützlichen und Schädlichen. Denn entweder scheint der Nutzen oder Schaden von der Qualität und dem Quale herzurühren oder man muss einen andern Modus suchen. Es ist ferner zu untersuchen, wie auch ein nach der Qualität qualificirter Mensch in ebenderselben sein wird; denn wirklich fallen beide nicht unter eine Gattung; und wenn der Faustkämpfer in der Qualität ist, wie dann nicht auch der, welcher sie bewirkt? Und wenn das, dann auch das Bewirkende [Active]; folglich braucht das Bewirkende durchaus nicht zur Relation gestellt zu werden, ebensowenig auch das Afficirbare [Passive], wenn der Afficirbare eine Qualität hat. Besser vielleicht lässt sich der Bewirkende hierher [zur Qualität] rechnen, wenn er gemäss der Kraft so genannt wird; die Kraft aber ist eine Qualität; wenn aber die Kraft ihrem ganzen Umfange nach essentiell [der Substanz gemäss] ist, dann ist sie auch so keine Relation oder Qualität mehr. Denn das Active ist auch nicht wie das Grössere anzusehen; denn das Grössere hat, sofern es das Grössere ist, seine Hypostase im Verhältniss zum Kleinern, das Active aber dadurch bereits, dass es ein solches ist. Aber vielleicht ist es als ein solches ein Quale, inwiefern es aber eine Wirkung auf ein anderes ausübt als sogenanntes Actives eine Relation. Warum ist nun nicht auch der Faustkämpfer zur Relation gehörig und die Kunst des Faustkampfes selbst? Denn die Kunst des Faustkampfes bezieht sich überhaupt auf etwas anderes, denn es giebt von ihr keine Betrachtung, welche sie nicht auf ein anderes bezieht. Auch von den andern Künsten oder den meisten lässt sich das vielleicht beobachten und aussagen: insofern sie der Seele eine Disposition geben, sind sie Qualitäten, insofern sie wirken, sind sie wirksam und demgemäss auf etwas anderes bezüglich und relativ; ja auch in anderer Weise sind sie relativ, insofern sie nämlich Zustände genannt werden. Ist nun die dem Activen gemässe Hypostase, indem sich das Active nur insoweit auf ein anderes bezieht als es qualitativ ist, verschieden [von der Qualität]? Denn vielleicht giebt jemand bei den beseelten Dingen und noch mehr bei den

mit Wahlfreiheit ausgestatteten zu, dass infolge der Geneigtheit zum Wirken eine Hypostase auch gemäss dem Activen vorhanden sei; aber was ist bei den unbeseelten Kräften, die wir Qualitäten genannt haben, das Active? Nun, wenn mit ihm ein anderes zusammentrifft, so profitirt es davon und empfängt von ihm woran es sich [in seiner Thätigkeit] hält. Wenn aber ebendasselbe sowohl auf ein anderes einwirkt als leidet, wie besteht dabei noch das eigentlich Active? Besteht ja auch das Grössere, das an sich etwa drei Ellen lang ist, und das Grössere und Kleinere in dem Zusammentreffen mit einem andern. Aber, wird man sagen, das Grössere und Kleinere besteht durch Theilnahme an Grösse und Kleinheit; so vielleicht auch dieses durch Theilnahme an Activität und Passivität. — Es fragt sich aber ferner auch hier, ob die Qualitäten in der sinnlichen und die in der intelligiblen Welt unter eine Einheit gebracht werden können; und zwar gilt das für die, welche ideale Qualitäten annehmen. Indessen auch wenn jemand von Ideen nichts wissen will, wohl aber den Intellect annimmt, so fragt sich doch, wenn er diesem einen Zustand beilegt, ob es etwas Gemeinsames zwischen jenem und diesem Zustande [Habitus] giebt. Wird er nur homonymer Weise auf diesen hier bezogen, so zählt er natürlich nicht zu den hiesigen Qualitäten; wenn aber synonym, so wird das Bewirkende hier und dort gemeinsam sein, wenn nicht etwa jemand alles dortige Substanzen nennt, also auch das Denken. Allein diese Frage erhebt sich gleicher Weise auch bei den andern Kategorien, ob hier und dort ein Zweifaches gilt oder ob beides unter eine Einheit zu bringen ist.

13. Ueber das Wann gilt es folgende Untersuchung: Wenn das 'gestern und morgen und im vorigen Jahre' und ähnliche Ausdrücke Theile der Zeit sind, warum sollen dann diese nicht zu derselben Gattung gehören wie auch die Zeit? Denn auch das 'war und ist und wird sein', die Arten der Zeit, ist billiger Weise doch wohl in dieselbe Gattung wie die Zeit gesetzt. Nun wird die Zeit zur Quantität gerechnet, wozu also bedarf es einer andern Kategorie? Sollten sie etwa sagen, dass das 'war und das gestern und im vorigen Jahre', die Aussagen der Vergangenheit, — denn diese müssen unter die Bezeichnung der Vergangenheit gebracht werden — nicht einfach Zeit, sondern durch das Wann bestimmte Zeit seien: so wird sie zuerst, wenn eine durch das Wann bestimmte Zeit, Zeit sein; sodann wird, wenn das 'gestern' eine vergangene Zeit ist, sich etwas Zusammengesetztes ergeben, wenn das Ver-

gangene und die Zeit von einander verschieden sind; wir erhalten also zwei Kategorien und nichts einfaches. Wenn sie aber sagen sollten, das Wann sei ‘in der Zeit sein’ aber nicht Zeit, so dürfte, falls sie dieses ‘in der Zeit’ von einem Dinge aussagen, wie man etwa vom Sokrates sagt, er war im vorigen Jahre, Sokrates ausserhalb sich befinden und sie sagen nicht etwas Einheitliches aus. Aber jenes ‘Sokrates oder die Handlung in dieser Zeit’: was bedeutet das anders als ‘in einem Theil der Zeit’? Wenn sie aber sagen, dass es ein Theil der Zeit ist und meinen, etwas insofern es ein Theil ist nicht einfach als Zeit zu bezeichnen, sondern als einen vergangenen Theil der Zeit, so sagen sie mehreres aus und nehmen den Theil, insofern er Theil ist, als in Beziehung zu etwas stehend hinzu und das Vergangene wird für sie ein Zusatz sein oder dasselbe wie das ‘war’, was eine Art der Zeit war. Soll der Unterschied darin liegen, dass das ‘war’ unbestimmt, das ‘gestern und im vorigen Jahre’ bestimmt ist, so werden sie dem ‘war’ irgendwo einen Platz anweisen; sodann wird das ‘gestern’ ein ‘bestimmtes war’ sein, folglich das ‘gestern’ eine bestimmte Zeit. Dies ist aber eine quantitative Zeit; folglich wird, wenn die Zeit ein Quantum ist, ein jedes von diesen ein bestimmtes Quantum sein. Wenn sie aber mit dem Ausdruck ‘gestern’ das sagen, dass in einer bestimmten vergangenen Zeit dies geschehen ist, so haben sie erst recht mehrere Aussagen; ferner, wenn man deshalb andere Kategorien einführen darf, weil das eine in dem andern wirkt, wie hier das in der Zeit, so werden wir viele andere auffinden daher, dass eins im andern wirkt. Doch wird darüber deutlicher gesprochen werden in den unmittelbar folgenden Untersuchungen über das Wo.

14. Das Wo bestimmt man als ‘im Lyceum, in der Akademie’. Die Akademie nun und das Lyceum sind schlechterdings Oerter und Theile des Ortes, sowie das ‘oben und unten und hier’ Arten sind oder Theile; sie unterscheiden sich nur durch die bestimmtere Bezeichnung. Wenn nun das ‘oben und unten und mitten’ Oerter sind, z. B. Delphi ist der Mittelpunkt und nicht weit vom Mittelpunkt liegt Athen und das Lyceum u. s. w.: was brauchen wir da noch ausser dem Orte zu suchen, zumal wir sagen, dass diese Ausdrücke in jedem einzelnen Fall einen Ort bezeichnen? Sagen wir aber damit, ein anderes sei in einem andern, so sagen wir nicht Eins noch auch etwas Einfaches aus. Ferner, wenn wir sagen: dieser ist hier, so erzeugen wir damit eine Situation dieses in diesem und des Empfangenden zu dem, was er empfangen;

warum also soll es nicht eine Relation sein, wenn etwas aus der Situation des einen im Verhältniss zum andern erzeugt ist? Sodann unterscheidet sich das 'hier' in nichts von dem 'zu Athen'. Aber das demonstrative 'hier', werden sie sagen, bezeichne einen Ort; also auch das 'zu Athen'; also gehöre das 'zu Athen' in die Kategorie des Ortes. Ist ferner das 'zu Athen' soviel als 'zu Athen sein', so wird ausser dem Ort auch noch die Kategorie des Seins hinzugefügt; das ist aber nicht nöthig, wie man ja auch nicht von 'Qualität sein', sondern nur von 'Qualität' spricht. Ausserdem, wenn das 'in der Zeit' und 'an dem Ort' ein anderes ist als Zeit und Ort, warum soll dann auch das 'in einem Gefäss' nicht eine andere Kategorie bilden? warum nicht das 'in der Materie' ein anderes und das 'im Substrat' ein anderes und das 'ein Theil im Ganzen' und das 'ein Ganzes in den Theilen' und 'Gattung in den Arten' und 'Art in der Gattung'? Und so werden sich uns die Kategorien in grösserer Anzahl ergeben.

15. Bei der als Thun bezeichneten Kategorie kann man vielleicht folgende Betrachtungen anstellen. Denn wie das Quantum eine andere Gattung war, weil nach der Substanz das auf die Substanz Bezügliche Quantität und Zahl war, und wie das Quale eine andere Gattung war, weil die Qualität sich auf die Substanz bezieht, so wird auch, da die Thätigkeit sich auf die Substanz bezieht, das Thun eine andere Gattung genannt. Ist nun das Thun gemeint oder die Thätigkeit, von der sich das Thun herleitet, sowie auch von der Qualität das Quale stammt? Indessen können hier Thätigkeit, Thun, Thuend in eins zusammengefasst werden. Das Thun lässt aber einerseits mehr den Thuenden erkennen, die Thätigkeit hingegen nicht; andererseits heisst Thun in einer Thätigkeit sein, d. h. in einer wirksamen Bethätigung [Energeia]; folglich ist Energeia vielmehr die Kategorie, welche an der Substanz wahrnehmbar genannt wird, wie daselbst die Qualität, und sie selbst ist an der Substanz wie Bewegung und eine Gattung des Seienden ist die Bewegung. Denn warum soll die Quantität etwas besonderes sein an der Substanz und die Quantität etwas besonderes und die Relation wegen des Verhältnisses des einen zum andern, die Bewegung aber, da sie an der Substanz ist, nicht etwas besonderes und nicht eine Gattung sein?

16. Sagt man aber, die Bewegung sei eine unvollendete Energeia, so hinderte nichts die Energeia voranzustellen [überzuordnen], die Bewegung aber als unvollendete Energie als Art ihr unterzuordnen, indem man ja die Energeia von ihr

aussagt, aber das ‘unvollendet’ hinzusetzt. Denn das ‘unvollendet’ wird von ihr ausgesagt, nicht weil sie überhaupt nicht Energeia ist, sondern sie ist allerdings Energeia, erfordert aber die Wiederholung; und die Wiederholung, nicht damit sie zur Energie gelange, denn sie ist es schon, sondern damit sie etwas wirke, was ein zweites **nach** ihr ist; und nicht sie selbst wird dann vollendet, sondern das Ding, auf das sie abzielte. Z. B. Gehen war von Anfang an Gehen. Wenn es aber galt ein Stadium zu durchschreiten und dies Durchschreiten noch nicht vollendet war, so war das Fehlende nicht ein Theil des Gehens oder der Bewegung, sondern der bestimmt gemessenen Bewegung; es war Gehen, mochte es sein wie gross es wollte, und Bewegung also; demnach hat sich der Bewegte bereits in Bewegung gesetzt und der Schneidende schnitt bereits. Und wie die Kategorie der Energeia nicht der Zeit bedarf, so auch die Bewegung nicht, sondern die Bewegung bis zu einem bestimmten Punkte; und wenn die Energeia zeitlos ist, so auch die Bewegung d. h. die Bewegung schlechthin. Soll sie deshalb, weil sie das Continuirliche hinzugewonnen hat, schlechterdings in der Zeit sein, so würde sich ergeben, dass auch die unablässige Intuition das Schauen in der Continuität und in der Zeit ist. Hierfür spricht auch die Analogie, wonach ein Theil der Bewegung immer den andern aufnimmt und es weder einen Anfang der Zeit, wo und von wo sie begann, noch einen Anfang der Bewegung selbst giebt, sondern dass man sie theilen kann bis zum letzten Punkt hinauf; es ergiebt sich also, dass die eben begonnene Bewegung von Ewigkeit her bewegt ist und dass sie ewig ist in Bezug auf den Anfang. Dies nämlich ergiebt sich deshalb, weil sie die Energeia von der Bewegung trennen und behaupten, die eine sei ausser der Zeit, die andere bedürfe der Zeit, nicht allein die bestimmt gemessene, sondern weil sie überhaupt gezwungen werden, die Natur derselben als etwas quantitatives zu bezeichnen, obwohl auch sie zugeben, dass ihr die Quantität nur accidentiell zukommt, im Fall sie nämlich Dauer hat und einer irgendwie bestimmten Zeit angehört. Wie also die Energeia ausser der Zeit ist, so hindert nichts, dass auch die Bewegung zeitlos angefangen habe, die Zeit aber erst hinzutrat dadurch, dass sie eine bestimmt gemessene wurde; giebt man doch auch zu, dass sich die Veränderungen ausser der Zeit vollziehen, indem man sagt: ‘wie sich die Veränderung nicht auch auf einmal vollzieht’. Wenn nun die Veränderung zeitlos ist, warum nicht auch die Bewegung? Dabei ist die

Veränderung aufgefasst nicht als Resultat; denn beim Resultat bedurfte es derselben nicht.

17. Sagt aber jemand, weder die Energie noch die Bewegung erforderten eine Gattung an sich, sondern sie wiesen hin auf die Relation, da die Wirksamkeit an einem der Möglichkeit nach Wirkenden, die Bewegung an einem der Möglichkeit nach Bewegenden hafte, so ist zu sagen: das Relative erzeugte die Lage selbst, aber nicht so, dass es nur relativ genannt wird; wenn aber eine gewisse Realität vorhanden ist, mag sie nun einem andern angehören oder auf ein anderes bezogen sein, so hat sie sicherlich ihre Natur vor der Relation erlangt. Diese Energeia also, diese Bewegung, dieser Habitus als einem andern angehörig hat die Eigenthümlichkeit, vor der Relation zu sein und an sich selbst gedacht zu werden, nicht verloren; sonst würde ja alles relativ sein; denn schlechterdings hat ein jedes eine Lage zu einem jeden, wie auch in der Seele; und warum soll die Thätigkeit selbst und das Thun nicht auf die Relation zurückgeführt werden? Denn Bewegung oder Energeia werden sie jedenfalls sein. Wenn sie aber die Thätigkeit auf die Relation zurückführen und das Thun als *eine* Gattung setzen wollen, warum wollen sie nicht auch die Bewegung auf die Relation zurückführen und das Bewegtwerden als *eine* Gattung setzen und das Bewegtwerden als Eins zwiefach in die Arten des Thuns und des Leidens theilen, anstatt dass sie jetzt die eine Gattung Thun, die andere Leiden nennen?

18. Es ist aber zu untersuchen, ob sie behaupten werden, dass im Thun einerseits Wirksamkeiten, anderseits Bewegungen sind, indem sie die Wirksamkeiten alle auf einmal, die Bewegungen aber verstehen wie z. B. das Schneiden; denn das Schneiden findet in der Zeit statt; oder alle als Bewegungen oder mit Bewegung ansehen, ferner ob sie alle Thätigkeiten auf das Leiden beziehen oder nur einige und vollendete, wie z. B. das Gehen und das Sprechen, ferner ob sie die auf das Leiden bezogenen alle Bewegungen, die vollendeten aber Wirksamkeiten nennen oder in beiden beides finden. Das Gehen können sie nun freilich, wenn es vollendet ist, Bewegung nennen; das Denken aber, welches das Leidende nicht an sich hat, werden sie, meine ich, an sich als Energeia bezeichnen; oder man darf auch das Denken und das Gehen kein Thun nennen. Aber wenn diese nicht im Thun sind, so hat man zu sagen, wo. Vielleicht aber beziehen sie das Denken auf das Gedachte, gleich wie die Denkthätigkeit; denn auch die sinnliche Wahrnehmung beziehen sie auf das Wahrnehmbare.

Aber wenn sie dort die sinnliche Wahrnehmung auf das Wahrgenommene beziehen, warum das Wahrnehmen selbst nicht mehr auf das Wahrnehmbare? Und die Wahrnehmung, die auf ein anderes geht, hat eine Lage im Verhältniss zu jenem, sie hat aber auch etwas ausser der Lage, nämlich entweder Energeia oder Leiden zu sein. Wenn nun das Leiden etwas ist ausser der Zugehörigkeit zu etwas und der Abhängigkeit von etwas, so ist auch die Energeia etwas anderes. Das Gehen, welches gleichfalls einem andern angehört und von einem andern abhängt, hat sicherlich die Eigenthümlichkeit, Bewegung zu sein. Demnach hat auch das Denken ausser der Relation die Eigenthümlichkeit, entweder Bewegung oder Energeia zu sein.

19. Es ist ferner zu untersuchen, ob auch gewisse Wirksamkeiten unvollendet zu sein scheinen werden, wenn sie nicht die Zeit hinzugenommen haben, so dass sie mit den Bewegungen zusammenfallen würden, z. B. das Leben als Thätigkeit und als Zustand. Denn in der Vollendung der Zeit besteht das Leben eines jeden und die Glückseligkeit ist nicht Wirksamkeit in einem Untheilbaren, sondern sie behaupten, dass es sich damit verhalte wie mit der Bewegung; folglich hat man beide als Bewegungen und die Bewegung als Eins und eine Gattung zu bezeichnen, indem man beachtet, dass neben der Quantität und der Qualität an der Substanz auch die Bewegung an ihr ist; und wenn man will, sind die einen körperliche oder die andern seelische, die einen spontane, die andern mitgetheilte, oder die einen ursprüngliche, die andern abgeleitete, und die spontanen sind Thätigkeiten, mögen sie auf andere Dinge übergehen oder absolut sein, die abgeleiteten sind Leiden. Gleichwohl sind die auf anderes übergehenden Bewegungen identisch mit den abgeleiteten; denn das Schneiden, sowohl das von dem Schneidenden herrührende als das in dem Geschnittenen, ist Eins, aber das Schneiden und das Geschnittenwerden ist verschieden. Vielleicht ist auch das Schneiden, das von dem Schneidenden herrührende und das in dem Geschnittenen, nicht einmal Eins, sondern darin besteht das Schneiden, dass aus dieser bestimmten Wirksamkeit und Bewegung in dem Geschnittenen eine diese aufnehmende Bewegung entsteht. Indessen ist der Unterschied vielleicht nicht nach dem Geschnittenwerden selbst zu bestimmen, sondern nach einer andern hinzukommenden Erregung, z. B. dem Schmerzempfinden; denn auch das Leiden besteht in dieser. Was hat nun statt, wenn etwas nicht Schmerz empfindet? Was anders als die Wirksamkeit des in und an diesem Thätigen? Denn so verhält es

sich einerseits mit diesem sogenannten Thun, andererseits ist so das Thun ein zwiefaches, das was nicht in einem andern und das was in einem andern zu Stande kommt; und so haben wir nicht mehr Thun und Leiden, sondern das Thun in einem andern hat die Meinung, als seien es zwei, erweckt, nämlich einerseits Thun, anderseits Leiden. Nehmen wir z. B. das Schreiben: obwohl es in einem andern geschieht, sucht es nicht noch obendrein das Leiden, weil es an der Schreibtafel nichts anderes thut als die Wirksamkeit des Schreibenden zeigt; und wenn jemand sagt: es ist geschrieben worden, so sagt er damit das Leiden nicht aus. Auch beim Gehen, obwohl es auf der Erde geschieht, sieht niemand es so an, als habe die Erde gelitten. Sodann wenn jemand auf einem lebendigen Körper einhergeht, so bemerkt er in seiner Reflexion den hinzutretenden Schmerz als das Leiden, nicht das Gehen; sonst hätte er es schon früher als ein solches bemerkt. So ist auch überall gemäss dem Thun die eine Gattung zu bezeichnen in Verbindung mit dem sogenannten Leiden. Was aber Leiden genannt wird, ist das später Geschehende, nicht der Gegensatz, wie etwa dem Brennen das Gebranntwerden gegenübergestellt wird; sondern das aus dem Brennen und Gebranntwerden, welches Eins ist, Resultirende ist der an ihm geschehende Schmerz oder eine andere Wirkung, wie etwa das Verdorren. Wie also, wenn jemand eben darauf hinarbeitet Schmerz zu erregen; thut da nicht der eine und leidet der andere? und kommt nicht beides aus einer Wirksamkeit? Indessen in der Wirksamkeit liegt garnicht die Absicht Schmerz zu erregen, sondern ein anderes bewirkt den Schmerz, was an dem, der Schmerz empfinden soll, geschehen ist und weil es ein und dasselbe ist, etwas anderes bewirkt hat, das Schmerzempfinden. Wie also? Ist eben dies Eine durch sein Geschehen, noch ehe es Schmerz bewirkt hat oder überhaupt ohne Schmerz zu erregen, nicht ein Leiden dessen, auf das er sich erstreckt, z. B. das Hören? Allein das Hören noch auch das Empfinden überhaupt ist ein Leiden, sondern Schmerzempfinden heisst in einen leidenden Zustand versetzt werden, was keinen Gegensatz bildet zum Thun.

20. Aber zugegeben, dass es keinen Gegensatz bildet, so fällt es gleichwohl, als verschieden von dem Thun, nicht unter dieselbe Gattung mit der Thätigkeit. Doch, wenn beide Bewegung sind, so fallen sie zusammen, ähnlich wie die Alteration eine Bewegung ist in Bezug auf die Qualität. Ist nun die Alteration, wenn sie von der Qualität ausgeht, Thätigkeit und Thun, falls die Qualität keine Einwirkung empfängt? Nun,

wenn sie keine Einwirkung erfährt, so wird sie im Thun sein, wenn sie aber einwirkend auf etwas anderes, z. B. schlagend, auch leidet, so thut sie nichts mehr. Allein es hindert nichts, dass der Handelnde auch leide. Wenn nun das Leiden an und für sich besteht, wie z. B. das Reiben, warum soll es mehr ein Thun sein als ein Leiden? Weil Gegenreibung stattfindet, hat auch Leiden statt. Sollen wir nun, weil Gegenbewegung stattfindet, zwei Bewegungen von dem Betreffenden aussagen? Und wie zwei? oder eine? und wie ist dieselbe sowohl Thätigkeit als Leiden? Nun, dadurch dass sie von einem andern ausgeht, ist sie Thätigkeit, dadurch dass sie auf einen andern übergeht, Leiden, obwohl sie dieselbe ist. Aber sollen wir sie eine andere nennen? Und wie macht sie durch ihre Alteration den Leidenden zu etwas anderm? Der Handelnde erfährt jene Einwirkung nicht. Denn wie sollte leiden, was in einem andern wirkt? Bewirkt nun etwa der Umstand, dass die Bewegung in etwas anderm ist, das Leiden, was in Bezug auf den Handelnden nicht Leiden war? Aber wenn einerseits der Begriff des Schwanes weiss macht, anderseits der werdende Schwan weiss wird: werden wir, da er zu seinem Wesen gelangt, sagen, er leide? Wenn er auch noch später weiss wird, und wenn das eine vermehrt, das andere vermehrt wird: leidet das was vermehrt wird [das Wachsende]? Oder findet nur an dem Quale das Leiden statt? Oder wenn das eine schön macht, das andere schön wird: leidet das was schön wird? Wenn das Verschönernde geringer wird oder auch verschwindet, z. B. das Zinn, das andere aber besser wird, das Erz: werden wir sagen, das Erz leide, das Zinn sei thätig? Wie soll der Lernende leiden, wenn die Wirksamkeit des Handelnden auf ihn übergeht? Oder wie soll das ein Leiden sein, da die Wirksamkeit nur eine ist? Allein sie selbst ist zwar kein Leiden, aber der sie hat wird leidend sein, da das Leiden als an einem haftend aufgefasst wird; denn nicht darum wird er leidend sein, weil er nicht wirksam gewesen ist; denn Lernen heisst nicht Geschlagenwerden, als welches in der Auffassung und deutlichen Unterscheidung besteht.

21. Wodurch werden wir nun das Leiden deutlich machen? Sicherlich doch nicht durch die von einem andern ausgehende Wirksamkeit, wenn der, welcher die Wirksamkeit erfahren hat, sie zu seiner eigenen gemacht hat nach der Aufnahme. Aber vielleicht durch einen Begriff, bei dem keine Wirksamkeit sondern nur Leiden statthat? Wie nun, wenn die Wirkung eine schönere wird, die Wirksamkeit aber das Schlechtere hat? Oder wenn

jemand seiner Schlechtigkeit gemäss wirksam ist und seine Herrschaft über einen andern in zügelloser Weise ausübt? In der That hindert nichts, dass die Wirksamkeit eine schlechte und die erlittene Wirkung eine schöne sei. Wodurch also werden wir den Begriff bestimmen? Etwa das Handeln als eine spontane Wirksamkeit auf einen andern, das Leiden als eine von einem andern herrührende Wirkung in einem andern? Wie nun, wenn die Wirksamkeit zwar spontan ist, aber nicht auf einen andern übergeht, wie z. B das Denken, das Vorstellen? Ebenso ist das Warmwerden spontan, wenn jemand eifrig nachdenkt oder in Zorn geräth in Folge einer Vorstellung, ohne dass etwas von aussen her herangekommen ist. Doch das Thun ist wohl, es mag nun etwas in sich bleibendes oder auf ein anderes übergehendes sein, das Resultat einer spontanen Bewegung. Was ist nun die Begierde und jedes Begehren? Nun, das Begehren wird erregt von dem Gegenstande des Begehrens, es müsste denn jemand nicht in Betracht ziehen den Gegenstand von dem es erregt wird, sondern nur den Umstand dass es nach ihm erweckt worden. Wie unterscheidet sich das nun von dem Geschlagenwerden oder durch einen Stoss Dahingetragenwerden? Allein man muss doch wohl die Begierden sondern, indem man die einen Thätigkeiten, alle die welche dem Denken folgen, nennt, die aber, welche durch einen sie hinreissenden Zwang entstehen, Leiden; indem man ferner sagt: das Leiden entsteht nicht durch eine fremde oder spontane Einwirkung — denn etwas Inhärirendes dürfte nicht dasein — sondern wenn etwas, ohne selbst etwas beizutragen, einer Veränderung unterworfen wird, die, ohne das Wesen zu tangiren, es schlechter oder nicht besser macht, so schliesst eine solche Veränderung eine Affection und das Leiden in sich. Aber wenn das Warmwerden heisst Wärme erhalten, und diese einerseits bis zum Wesen sich erstreckt, andererseits nicht, so wird dasselbe Leiden sein und nicht Leiden. Und wie wäre das Warmwerden nicht ein zwiefaches? Allein das Warmwerden, wenn es sich bis zum Wesen erstreckt, wird auch dann, wenn ein anderes leidet, sich bis zum Wesen erstrecken, z. B. wenn das Erz erwärmt wird und leidet, das Wesen aber ist die Bildsäule, welche nicht erwärmt wurde oder nur accidentiell. Wenn nun das Erz schöner wird durch das Warmwerden oder gemäss dem Warmwerden, so hindert nichts das ein Leiden zu nennen; denn das Leiden, sagten wir, sei ein zwiefaches, einerseits ein Schlechterwerden, andererseits ein Besserwerden oder keins von beiden.

22. Es geschieht also das Leiden dadurch, dass etwas in sich selbst Bewegung hat und zwar Bewegung gemäss irgend einer Veränderung; ebenso das Thun entweder dadurch, dass etwas in sich die spontane, absolute Bewegung hat, oder dadurch dass es eine in einem andern endende Bewegung hat, die von ihm von dem sogenannten Thun ausgegangen ist. Und Bewegung ist in beiden, die specifische Differenz aber zwischen Thun und Leiden besteht darin, dass sie das Thun, insofern es Thun ist, affectionslos erhält, während das Leiden in der Versetzung in einen andern Zustand als den früheren besteht, wobei die Substanz des Leidenden nichts zur Substanz hinzuempfängt, wenn eine Substanz entsteht. Demnach wird ebendasselbe in einer gewissen Lage Thun, in einer andern Leiden. Denn bei diesem betrachtet wird es Thun sein, indem es dieselbe Bewegung ist, bei jenem Leiden, weil dieses in diese Lage versetzt wird, so dass vielleicht beide unter die Kategorie der Relation fallen mögen, alles nämlich was am Thun in Beziehung steht zum Leiden; und betrachtet wird jedes von beiden nicht an sich, sondern in Verbindung mit dem Thuenden und Leidenden heisst es: 'dieser bewegt und dieser wird bewegt' und ein jedes von beiden macht zwei Kategorien; ferner: 'dieser giebt jenem Bewegung, dieser aber empfängt sie', so dass Nehmen und Geben, also Relation statthat. Oder falls der Empfangende hat, wie man von ihm sagt, dass er Farbe habe, warum hat er nicht auch Bewegung? Und die absolute Bewegung, z. B. die des Gehens, hat das Gehen und hat auch das Denken. Es ist aber zu untersuchen, ob, wenn das Vorherbedenken Thun ist, auch der Vorsehung theilhaftig zu werden Leiden ist; denn auf ein anderes erstreckt sich und um ein anderes bewegt sich die Vorsehung. Indessen das Vorherbedenken ist nicht Thun, auch wenn das Denken sich um ein anderes bewegt, noch jenes Leiden. Ja auch das Denken ist nicht Thun; denn es geht nicht über auf das Gedachte selbst, sondern bewegt sich um sich selbst; auch überhaupt nicht Thätigkeit, noch darf man alle Wirksamkeiten als Thätigkeiten bezeichnen oder sagen, sie thun etwas; die Thätigkeit ist aber etwas accidentielles. Wie also? Wenn jemand im Gehen Spuren gemacht hat, werden wir nicht sagen, er habe etwas gethan? Allein aus seinem Dasein, werden wir sagen, ergab sich etwas anderes. Er that etwas accidentiell und die Wirksamkeit war accidentiell, weil er hierauf sein Augenmerk nicht richtete; sprechen wir doch auch bei leblosen Dingen von einem Thun, z. B. das Feuer wärmt und das Heilmittel wirkte. Doch genug hiervon und übergenug.

23. Was aber das Haben anbetrifft, warum sollen, wenn ıs Haben eine vielfache Bedeutung hat, nicht alle Modi des abens auf diese Kategorie zurückgeführt werden? Also auch ıs Quantum, weil es Grösse hat, und das Quale, weil es arbe hat, und der Vater und was dem ähnlich ist, weil er nen Sohn hat, und der Sohn, weil er einen Vater hat, überıupt die Besitzthümer. Fällt aber das übrige in jene Kate›rien, Waffen dagegen und Schuhe und Kleider [in diese des abens], so möchte man zuerst fragen, warum, und warum ıs Haben derselben eine andere Kategorie für sich mache, rennen dagegen oder Schneiden oder Vergraben oder Wegerfen nicht eine andere oder mehrere andere? Wenn aber lie Kategorie des Habens statthat], weil die Kleider am Körper ıliegen, so wird es auch eine andere Kategorie sein, wenn n Gewand auf einem Bette liegt und wenn jemand darin ngehüllt ist. Wenn aber [die Kategorie gebildet wird] nach ɜm Anhaben und Haben, so [gehört dahin] offenbar auch alles ıdere, das seinen Namen hat vom Haben und es ist auf das aben, wo immer auch das Haben sei, zurückzuführen; denn ɜr Gegenstand des Besitzes wird keinen Unterschied machen. 'enn man dem Haben jedoch Qualität nicht zusprechen darf, eil die Qualität schon abgethan ist, noch Quantität, weil die uantität abgethan, noch Theile, weil die Substanz abgethan t: warum soll das 'Waffen haben' [zu dieser Kategorie ge›ren], da die Substanz abgethan ist, wozu sie gehören? Denn ne Substanz ist der Schuh und die Waffen. Wie ist es überıupt einfach und zu einer Kategorie gehörig, jenes 'dieser ıt Waffen'? Denn dies bezeichnet das 'gerüstet sein'. Soınn, gilt das nur bei lebenden Wesen oder auch wenn es ne Bildsäule ist, der dies zukommt? Denn beides scheint ıf verschiedene Weise zu haben und vielleicht homonymer 'eise; ist doch auch das Stehen bei beiden nicht dasselbe. 'ie ist es ferner vernünftig, dass das, was nur in wenigen ıllen statthat, eine andere generische Kategorie [Gattungsbe›iff] ausmache?

24. Zu dem Liegen, das gleichfalls nur in wenigen Fällen ıtthat, gehört das Hochliegen, Niedersitzen; wobei gleichwohl s Liegen nicht schlechthin gemeint wird. Es heisst vielehr: 'sie liegen in bestimmter Weise' und 'er liegt in dieser ellung'. Und die Stellung ist etwas anderes; da aber das egen nichts anderes bezeichnet als 'er ist an einem Ort', obei die Stellung und der Ort ausgedrückt werden: wozu 'aucht man die zwei Kategorien zu einer Einheit zusammen-

schliessen? Sodann, wenn das Niedersitzen eine Thätigkeit bezeichnet, so ist es unter die Thätigkeiten zu stellen, wenn ein Leiden, unter das Gelittenhaben oder Leiden. Was ist aber das Hochliegen anders als ein nach oben hinauf Liegen, wie auch das nach unten Liegen oder das dazwischen Liegen. Warum aber ist, wenn das Anlehnen [nach oben hin] zur Relation gehört, auch der Anliegende [Hochliegende] nicht dahin zu rechnen? Denn wenn es dort ein Rechts giebt, so ist auch der Rechte dort und der Linke. Das also hierüber.

25. Gegen diejenigen, welche vier Kategorien aufstellen und vierfach eintheilen, nämlich: in Substrat, Eigenschaft, Beschaffenheit, beziehungsweise Beschaffenheit, und etwas Gemeinsames in ihnen annehmen und alles durch eine Gattung zusammenfassen — gegen die liesse sich, weil sie ein Gemeinsames und in allen eine Gattung annehmen, vieles sagen. Denn, liesse sich sagen, dieses ihr Etwas [dies Gemeinsame] ist unklar und unvernünftig und passt nicht auf Unkörperliches und Körperliches; auch bleiben ihnen keine specifischen Differenzen, wodurch sie dies Etwas von andern unterscheiden können; ferner ist dies Etwas entweder ein Seiendes oder ein Nichtseiendes. Ist es ein Seiendes, so ist es eine von den Ideen; ist es ein Nichtseiendes, so ist das Seiende nichtseiend — und so giebts unzählige andere Bedenken. Diese wollen wir indessen jetzt auf sich beruhen lassen, wohl aber die Eintheilung selbst näher betrachten.

Indem sie die Substrate in die erste Ordnung stellen und hier die Materie allen andern Dingen überordnen, so coordiniren sie das, was ihnen als das erste Princip erscheint, den Dingen, die nach ihrem Princip sind. Und zuerst bringen sie das Frühere und das Spätere in Eins zusammen, da es doch unmöglich ist, dass das Frühere und das Spätere in derselben Gattung sich befinde. Denn in den Dingen, in denen das Frühere und das Spätere statthat, empfängt das Spätere von dem Früheren das Sein, in den unter dieselbe Gattung fallenden hat ein jedes das Gleiche zum Sein von der Gattung, wenn anders das die Gattung sein muss, was in dem bestimmten Etwas der Ideen ausgesagt wird. Doch sie selbst werden, glaube ich, zugeben, dass die Existenz den andern Dingen von der Materie her zukommt. Wenn sie sodann das Substrat als eins zählen, so zählen sie nicht das Seiende auf, sondern sie suchen die Principien des Seienden; es ist aber ein Unterschied, die Principien zu bezeichnen und die Dinge selbst. Wenn sie die Materie allein als das Seiende, das übrige als Affectionen der Materie hinstellen wollen, so mussten sie dem

Seienden und dem Uebrigen nicht eine Gattung überordnen; vielmehr war es besser, wenn sie das eine Substanz, das übrige Affectionen nannten und dies trennten. Was aber die Bezeichnung 'Substrate und das Uebrige' betrifft, da das Substrat eins ist und keine Differenz hat, ausser insofern es getheilt ist, ähnlich wie eine Masse in Theile — so war es besser auch das Getheiltsein nicht einmal von dem Substrat auszusagen, da sie die Substanz continuirlich nennen.

26. Ueberhaupt aber ist es im höchsten Grade verkehrt, dasjenige, was der Möglichkeit nach ist, allem überzuordnen, nicht aber die Actualität vor die Potentialität zu stellen. Denn das Potentielle kann unmöglich je zur Actualität übergehen, wenn das Potentielle den ersten Rang im Reiche des Seienden einnimmt. Denn es wird sich nicht selbst in Bewegung setzen, sondern das Actuelle muss vor ihm sein und dies darf nicht mehr Princip sein, oder falls sie beide zugleich annehmen, so werden sie die Principien dem Zufall anheimgeben. Ferner, wenn zugleich, warum weisen sie jenem nicht die erste Stelle an? Und warum soll dies vielmehr seiend, aber nicht jenes es sein? Wenn aber jenes später ist, wie dann? Denn sicherlich erzeugt die Materie nicht die Form, sie die qualitätslose das Quale! noch geht aus Potentialität Actualität hervor. Denn es wäre ja in dem Potentiellen das Actuelle und so dasselbe nicht etwas einfaches. Selbst Gott ist nach ihrer Ansicht später als die Materie, denn er ist ein Körper, der aus Materie und Form besteht. Und woher kommt ihm die Form? Wenn er aber auch ohne Materie sein kann, so wird Gott als principartig und als Vernunft [Begriff] unkörperlich sein und die schöpferische Ursache eine unkörperliche. Wenn er aber auch ohne Materie dem Wesen nach zusammengesetzt ist, denn er ist Körper, so führen sie die Materie Gottes als eine andere ein. Wie kann ferner die Materie Princip sein, da sie Körper ist? Denn das Körperliche muss nothwendig vieles sein, und jeder Körper besteht aus Materie und Qualität. Verstehen sie unter diesem Körper etwas anderes, so nennen sie die Materie nur homonymer Weise Körper. Bezeichnen sie als das Gemeinsame am Körper die dreifache Dimension, so bezeichnen sie den mathematischen; verbinden sie mit der dreifachen Dimension die Widerstandskraft, so sagen sie nichts Einheitliches aus. Sodann ist die Widerstandskraft eine Qualität oder von der Qualität her. Und woher die Widerstandskraft? Woher die dreifache Dimension und wer hat sie veranlasst? Denn weder liegt in dem Begriff der dreifachen Dimension die Materie,

noch in dem Begriff der Materie die dreifache Dimension. Nimmt die Materie nun an der Grösse Theil, so wird sie nichts Einfaches mehr sein. Woher sodann die Vereinigung? Denn das Substrat ist nicht selbst die Vereinigung, sondern ist durch Theilnahme an der Einheit. Man müsste also erwägen, dass es nicht möglich ist eine Masse der Gesammtheit der Dinge überzuordnen, sondern das Immaterielle und das Eine, und dass man mit dem Einen beginnend zuletzt zum Vielen und von dem Grösselosen zu den Grössen fortschreiten muss, da es schlechterdings unmöglich ist, dass Vieles sei ohne das Eine und Grösse ohne Grösseloses, vorausgesetzt nämlich, dass wirklich das Eine als eine Grösse nicht identisch ist mit dem Einen an sich, sondern es ist durch Theilnahme an dem Einen und per Accidens. Es muss also das Ursprüngliche und Beherrschende vor dem Accidentiellen sein; wie wäre sonst die Accidenz? Und es war zu untersuchen, welches die Art und Weise der Accidenz sei; denn vielleicht hätten sie dann das nichtaccidentielle Eins gefunden. Ich nenne aber accidentiell das, dem nicht das Eine an sich, sondern das von einem andern stammende Eine zukommt.

27. Sie durften auch in anderem Betracht, indem sie das Princip als das eigentlich Werthvolle festhalten, nicht das Formlose noch das Afficirbare noch Leblose und Unvernünftige und Dunkle und das Unbestimmte als Princip setzen und diesem sogar das Wesen zusprechen. Gott nämlich wird von ihnen nur des Anstands wegen eingeführt, er der von der Materie das Sein hat und zusammengesetzt und später ist, vielmehr Materie in einer bestimmten Verfassung. Sodann, wenn die Materie Substrat ist, so muss es nothwendig etwas anderes geben, was ausserhalb derselben auf sie einwirkend sie zum Substrat für alles das macht, was in sie hineingeschickt wird. Wenn er selbst [Gott oder der erste Beweger] etwa in der Materie und selbst Substrat ist und selbst mit ihr geworden, so wird er die Materie nicht mehr zum Substrat machen, noch auch mit der Materie selbst Substrat sein; denn wofür sollen sie Substrate sein, da nichts mehr da ist, das sie zu Substraten macht, weil alles absorbirt und verschwunden ist in dem sogenannten Substrat? Denn das Substrat bezieht sich auf etwas, nicht auf das in ihm selbst, sondern auf das, was auf das daliegende Substrat wirkt. Und das Substrat ist Substrat für das, was nicht Substrat ist; wenn das, so bezieht es sich auf etwas ausserhalb; folglich dürfte dies ausgelassen sein. Wenn sie aber etwas anderes ausserhalb nicht nöthig haben und wenn

das Substrat durch Ausgestaltung alles werden kann, ähnlich wie der Tänzer im Reigen alles aus sich macht, so wird es nicht mehr Substrat sein, sondern selbst alles. Denn wie der Tänzer nicht das Substrat ist für seine Stellungen — denn das andere [ausser ihm] ist seine Wirksamkeit — so wird auch die Materie, von der sie sprechen, nicht Substrat sein für alles andere, wenn das andere von ihr herkommt; vielmehr wird auch das andere überhaupt nicht sein, wenn wirklich die Materie in einer bestimmten Verfassung das andere ist, wie der Tänzer in bestimmter Verfassung die Stellungen ausmacht in seiner Person. Wenn aber das andere nicht sein wird, so ist auch diese überhaupt nicht, noch ist sie die Materie des Seienden, sondern da sie allein Materie ist, so ist sie eben dadurch nicht einmal Materie; denn die Materie bezieht sich auf etwas, denn das Relative bezieht sich auf etwas anderes und zwar aus derselben Gattung, wie z. B. das Doppelte auf die Hälfte, nicht die Substanz auf das Doppelte: wie bezieht sich aber ein Seiendes auf ein Nichtseiendes, ausser etwa zufälliger Weise? Das Seiende an sich und die Materie beziehen sich als Seiendes auf ein Seiendes. Denn wenn Möglichkeit das ist, was werden will, dieses aber nicht Substanz sein kann, so ist auch sie selbst [die Materie] nicht Substanz. Es ergiebt sich also, dass sie, die diejenigen, welche aus Nichtsubstanzen Substanzen machen, angreifen, selbst aus der Nichtsubstanz Substanz machen; denn die sichtbare Welt als solche ist nicht Substanz. Ungereimt aber ist es, die Materie als das Substrat Substanz, und nicht vielmehr die Körper Substanzen zu nennen, und vor diesen allen nicht die Welt als Substanz zu bezeichnen, sondern nur insofern sie ein Theil von sich ist; zu sagen ferner, das lebende Wesen habe die Substanz nicht von der Seele, sondern nur von der Materie, und die Seele sei eine Affection der Materie und später. Von wem hat denn nun die Materie das Beseeltsein erhalten und woher überhaupt die Hypostase [Realität] der Seele? Wie aber wird die Seele theils Körper, während ein anderer Theil von ihr Seele ist? Denn gesetzt, es käme die Form von anderswoher hinzu, so würde Seele niemals entstehen durch Hinzutreten von Qualität zur Materie, sondern unbeseelte Körper. Wenn sie aber etwas bildet und zu Seele macht, so wird die bildende Seele vor der gewordenen Seele sein.

28. Allein da gegen diese Hypothese vieles spricht, so wollen wir hier abbrechen, damit es nicht gar absurd erscheine, gegen eine so offenbare Absurdität mit Gründen zu streiten,

gegen Leute, welche das Nichtseiende als das vorzugsweise Seiende voranstellen und das Letzte zum Ersten machen. Schuld daran ist bei ihnen der Augenschein, der ihr Führer und Gewährsmann wurde zu Aufstellung der Principien und der übrigen Dinge; denn da sie die Körper für das Seiende hielten, dann ihren gegenseitigen Wechsel mit Besorgniss ansahen, so kamen sie zu der Meinung, das ihnen zu Grunde liegende Bleibende sei das Seiende, wie wenn jemand den Raum in höherem Grade als die Körper für das Seiende halten wollte in der Erwägung, dass der Raum nicht vernichtet wird. Allerdings bleibt auch dieser nach ihrer Ansicht, allein man durfte nicht das irgendwie Bleibende für das Seiende halten, sondern musste zuerst zusehen, welche Eigenschaften dem wahrhaft Seienden zukommen müssen, durch deren Vorhandensein auch das stets Bleiben gegeben ist. Denn auch der Schatten, wenngleich er stets bleibt im Gefolge eines andern sich Verändernden, ist nicht in höherem Grade als jenes, und das sinnlich Wahrnehmbare im Verein mit jenem und vielem andern dürfte vielmehr durch die Menge das ganze Seiende sein als eins von dem in jenem Befindlichen. Aber wenn es auch das Ganze wirklich ist, wie könnte jener nichtseiende Untergrund jenes sein? Das allerwunderbarste aber ist, dass sie, die alles durch sinnliche Wahrnehmung auf seinen wahren Bestand hin prüfen, die Behauptung aufstellen, das Seiende sei nicht durch sinnliche Wahrnehmung zu fassen; auch legen sie der Materie nicht mit Recht die Widerstandskraft bei; denn das ist eine Qualität. Wenn sie aber sagen, es durch die Vernunft zu begreifen, so ist das eine wunderliche Vernunft, welche die Materie sich selber voranstellt und ihr das Seiende beilegt statt sich selber. Da nach ihrer Ansicht die Vernunft als seiend nicht ist, wie sollte sie Glauben verdienen, wenn sie über Angelegenheiten spricht, die weit wichtiger sind als sie selbst, zumal sie ihnen keineswegs gleichartig ist? Aber über diese Natur und die Substrate ist auch anderswo hinlänglich gehandelt.

29. Die Qualitäten müssen nach ihnen etwas anderes sein als die Substrate, das geben sie selbst auch zu; denn sonst würden sie sie nicht als zweites zählen. Wenn sie also verschieden sind, so müssen sie auch einfach sein; wenn das, nicht zusammengesetzt; wenn das, dürfen sie keine Materie haben, als Qualitäten; wenn das, müssen sie unkörperlich und wirksam sein; denn die Materie liegt ihnen behufs der Einwirkungen zu Grunde. Sind sie aber zusammengesetzt, so

ist zunächst die Eintheilung ungereimt, welche Einfaches und Zusammengesetztes einander gegenüberstellt und zwar als unter eine Gattung gehörig, sodann die eine der Gattungen in der andern Platz greifen lässt, wie wenn jemand die Wissenschaft eintheilend sagte: die eine ist Grammatik, die andere Grammatik und etwas anderes. Verstehen sie unter Qualitäten eine qualificirte Materie, so werden erstlich nach ihnen die [formenden] Begriffe zwar in der Materie liegen, aber sie werden nicht als in die Materie hineingekommene etwas Zusammengesetztes schaffen, sondern vor dem Zusammengesetzten werden sie sein was sie aus Materie und Form schaffen; also sind sie weder Formen noch auch Begriffe. Wenn sie aber sagen, die Begriffe seien nichts als Materie mit einer bestimmten Beschaffenheit, so werden sie die Qualitäten offenbar Beschaffenheiten nennen und dann sind sie in die vierte Klasse zu setzen. Wenn aber dieser Habitus ein anderer ist, welches ist dann der Unterschied? Offenbar ist die Beschaffenheit [der Materie] hier mehr eine Hypostase; jedoch wenn sie nicht auch dort eine Hypostase [Realität] ist, warum zählen sie sie als eine Gattung oder Art? Denn sicherlich kann das Seiende und das Nichtseiende nicht unter dieselbe Gattung fallen. Aber was ist diese Beschaffenheit an der Materie? Entweder doch seiend oder nichtseiend. Und wenn seiend, so körperlos; wenn nichtseiend, so ist die Bestimmung nichtig und es bleibt bloss Materie, die Qualität aber ist nichts. Aber auch mit der Beschaffenheit ist es nichts; denn diese ist noch mehr nichtseiend. Was aber an vierter Stelle genannt wird, ist es sogar in noch viel höherem Grade. Allein seiend ist also die Materie. Wer lehrt uns dies nun kennen? Die Materie selbst doch wohl nicht; vielleicht doch die Materie, denn als eine bestimmt beschaffene ist sie die Vernunft — obwohl dies 'bestimmt beschaffen' ein leerer Zusatz ist — die Materie also sagt dies aus und begreift es. Und wenn sie Vernünftiges aussagte, so wäre es ein Wunder, wie sie denkt und die Geschäfte der Seele verrichtet, da sie weder Vernunft noch Seele hat; wenn sie unvernünftig in ihren Aussagen ist, indem sie sich selbst als etwas hinstellt was sie weder ist noch kann, wem soll man diese Unvernunft zuschreiben? Nun ihr selbst, wenn sie selbst es aussagte; nun aber sagt jene einerseits nichts aus, andererseits hat derjenige, der aussagt, bei seiner Aussage viel von ihr in Besitz, ganz und gar ihr zugehörig, falls er auch nur Seele hat, aber in Unkenntniss seiner selbst und der Kraft, die über solche Dinge die Wahrheit aussagen kann.

30. Auf dem Gebiete der Beschaffenheiten [Modi] ist es vielleicht ungereimt, das Beschaffene an die dritte Stelle zu setzen oder welchen Rang es sonst einnimmt, da sich die Modi alle an der Materie finden. Aber sie werden sagen, es sei ein Unterschied zwischen Modi und Modi, und etwas anderes sei die Beschaffenheit an der so und so beschaffenen Materie, etwas anderes in den Modi selbst; ferner seien die Qualitäten die Modi an der Materie, die eigentlichen Modi aber an den Qualitäten. Allein da die Qualitäten derselben nichts anderes sind als eine bestimmt beschaffene Materie, so laufen ihnen die Modi wieder auf die Materie hinaus und werden an der Materie sein. Wie aber ist die Beschaffenheit eine, da sich ein vielfacher Unterschied darin findet? Denn wie gehen das ‘drei Ellen lang’ und das Weisse in eins zusammen, da das eine ein Quantum, das andere ein Quale ist? Wie das Wann und das Wo? Wie sind überhaupt Beschaffenheiten das ‘gestern, im vorigen Jahre, im Lyceum, in der Akademie’? und wie die Zeit überhaupt eine Beschaffenheit? Denn weder ist sie es selbst noch das in der Zeit selbst Befindliche, weder das an dem Ort Befindliche noch der Ort. Wie ist das Thun eine Beschaffenheit? Ist doch der Thuende nicht irgendwie beschaffen, sondern vielmehr irgendwie thuend oder überhaupt nicht irgendwie seiend, sondern bloss thuend; und der Leidende ist nicht irgendwie beschaffen, sondern vielmehr irgendwie leidend oder überhaupt so leidend. Vielleicht passt diese Beschaffenheit auf das Liegen und das Haben; beim Haben jedoch heisst's nicht sich irgendwie habend, sondern schlechtweg habend.

Wenn sie die Relation [beziehungsweise Beschaffenheit] nicht unter dieselbe Gattung mit dem übrigen brächten, so würde eine andere Untersuchung die Frage sein, ob sie den derartig disponirten Dingen eine gewisse Realität [Hypostase] zuerkennen, da sie es vielfach nicht thun. Ferner ist es ungereimt, ein Ding, das in derselben Gattung zu den bereits vorhandenen hinzugekommen, in dieselbe Gattung mit den früher vorhandenen zu bringen; denn es muss zuvor Eins und Zwei sein, damit auch die Hälfte und das Doppelte sei. Was aber alle diejenigen betrifft, welche in verschiedener Weise das Seiende oder die Principien des Seienden setzen, seien dieselben Unbegrenztes oder Begrenztes, Körperliches oder Unkörperliches oder auch beides zugleich, so müssen darüber gesondert Einzeluntersuchungen angestellt werden mit Hinzunahme dessen, was von den Alten gegen diese Ansichten gesagt worden ist.

ZWEITES BUCH.

Ueber die Gattungen des Seienden.

II.

1. Da nun über die sogenannten zehn Gattungen eine Untersuchung angestellt, auch über die gesprochen ist, welche alles auf Eins zurückführen, indem sie die vier Kategorien gleichsam als Arten unter eine Gattung bringen: so dürfte das nächste sein auszusprechen, was uns hierüber dünkt, indem wir versuchen unsere Anschauungen auf die Ansicht des Plato zurückzuführen. Wenn man nun das Seiende als Eins setzen müsste, so wäre es durchaus nicht die Frage, weder ob eine Gattung bei allen Dingen vorhanden sei, noch ob die Gattungen sich nicht auf eine reduciren lassen, noch ob man sie als Principien, noch ob man die Principien eben auch als Gattungen zu setzen habe, noch ob die Gattungen eben als Principien oder die Principien zwar alle als Gattungen, nicht aber die Gattungen als Principien oder umgekehrt, oder in jedem Fall einige Principien als Gattungen und einige Gattungen auch als Principien oder in dem einen Fall alles zugleich als das andere, in dem andern einiges zugleich als das andere. Da wir aber das Seiende nicht als Eins betrachten — weshalb, ist von Plato und andern gesagt — so wird es vielleicht nothwendig, auch hierüber eine Untersuchung anzustellen, nachdem wir zuvor dargelegt haben, welche Zahl wir annehmen und wie. Da unsere Untersuchung sich also mit dem Seienden oder den Seienden [als Mehrzahl] beschäftigt, so ist es nothwendig, zuerst bei uns selbst dieses auseinander zu halten, was wir unter dem Seienden verstehen, um darüber jetzt eine ordentliche Untersuchung anzustellen, und was die andern unter dem Seienden verstehen, was wir als ein Werdendes, aber niemals als ein wahrhaft Seiendes bezeichnen. Man muss aber dies als von einander getrennt betrachten, nicht als ob die Gattung eines bestimmten Etwas in diese Klassen getrennt wäre, auch nicht meinen, dass Plato es so gemacht habe. Denn es wäre lächerlich, das Seiende mit dem Nichtseienden unter eine Gattung zu bringen, wie wenn jemand den Sokrates und sein Bildniss unter dieselbe Kategorie brächte. Denn theilen heisst hier: sondern und unterscheiden und aussprechen, dass das scheinbar Seiende nicht seiend ist, indem man sie darauf hinweist, dass etwas anderes das wahrhaft Seiende ist. Und indem er

dem Seienden die Bestimmung „ewig“ hinzufügte, deutete er an, dass das Seiende von der Art sein müsse, dass die Natur des Seienden niemals eines Irrthums fähig sei. Indem wir also von diesem Seienden reden, werden wir hierüber auch als über ein nicht Eins Seiendes Untersuchungen anstellen; später werden wir, wenn's beliebt, auch über das Werden und das Werdende und die sichtbare Welt etwas sagen.

2. Da wir also das Seiende nicht als Eins bezeichnen, so doch als eine Anzahl? Vielleicht als unendlich; denn wie reden wir von dem nicht Einen anders als in der Meinung, dass es zugleich eins und vieles ist und als ein mannigfaches Eins das Viele zu einer Einheit zusammenschliesst? Dieses so beschaffene Eine muss demnach entweder der Gattung nach eins sein, während seine Arten das Seiende sind, wodurch es vieles ist und eins; oder es giebt mehrere Gattungen des Einen, die jedoch alle unter e i n e fallen; oder mehrere Gattungen, ohne dass die eine unter die andere fällt, sondern so dass eine jede umfasst was unter sie fällt, seien das nun kleinere Gattungen oder Arten und unter diesen Individuen, dergestalt dass alle insgesammt zu e i n e r Natur beitragen und dass aus allen die intelligible Welt, die wir doch das Seiende nennen, ihren Bestand habe. Wenn also dies der Fall ist, dann müssen dies nicht bloss Gattungen sein, sondern auch zugleich Principien des Seienden: Gattungen, weil andere kleinere Gattungen und darauf Arten und Individuen unter sie fallen; Principien, wenn das Seiende dergestalt aus Vielem und hieraus das Ganze sein Dasein hat. Wären jedoch der Ursprünge mehrere und machten die zusammentretenden einzelnen Ganzen das All aus, ohne anderes unter sich zu befassen, so würden sie zwar Principien sein, Gattungen aber nicht; wie wenn z. B. jemand aus den vier Elementen die sichtbare Welt construirte, aus Feuer und dergleichen; denn dies würden zwar Principien sein, Gattungen aber nicht; man müsste denn das Wort Gattung homonymer Weise gebrauchen. Indem wir also sagen, es giebt gewisse Gattungen und ebendieselben sind Principien: bringen wir da nicht durch gegenseitige Mischung der Gattungen, eine jede mit dem unter sie Begriffenen zusammenwerfend, das Ganze zu Stande und bewirken so eine Confusion aller Dinge? Aber dann werden die einzelnen Gattungen der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach vorhanden sein, auch wird eine jede selbst nicht rein sein. Aber vielleicht werden wir die Gattungen bestehen lassen, die einzelnen Dinge aber mischen. Welche werden nun an und für sich die Gattungen

sein? Sie werden an und für sich sein und zwar rein, und das Gemischte wird sie nicht vernichten. Und wie? Doch davon später; jetzt aber, da wir zugegeben haben, dass Gattungen sind und ausserdem Principien der Substanz sowie in anderem Betracht Principien und Zusammensetzungen, muss zuerst gesagt werden, in Bezug worauf wir von Gattungen reden und wie wir sie von einander trennen und nicht unter eine Einheit bringen, als wären sie durch Zufall zusammengetreten und hätten eine Einheit gebildet; gleichwohl ist es viel rationeller, sie unter eine Einheit zu bringen. In der That, wenn alle Dinge Arten des Seienden sein könnten und unmittelbar an diese sich anschliessend die Individuen werden und ausser diesen nichts, dann könnte man vielleicht so verfahren; da aber eine solche Annahme ihre Aufhebung bedeutet — denn auch die Arten werden nicht Arten sein, noch überhaupt vieles *unter* eine Einheit fallen, sondern alles wird Eins sein, wenn nicht anderes oder andere Dinge ausser jenem Einen sind; denn wie sollte das Eine vieles werden, so dass es auch Arten erzeugte, wenn nicht etwas anderes ausser ihm wäre? Denn es selbst wird nicht vieles sein, wenn man es nicht wie eine Grösse zerstückeln will; aber auch so ist das Zerstückelnde ein anderes. Wenn es sich aber selbst zerstückeln oder überhaupt trennen wird, so wird es vor dem Getrenntwerden getrennt sein. Aus diesem Grunde also und aus vielen andern muss man von der *einen* Gattung abstehen, auch deshalb, weil es unmöglich ist, jedes Einzelne für sich betrachtet als seiend oder als Substanz zu betrachten. Nennt man es aber seiend, so wird man es nur accidentieller Weise so nennen, wie wenn man das Weisse eine Substanz nennen wollte; denn man bezeichnet nicht das Weisse an sich damit.

3. Wir nehmen also mehrere Gattungen an und nicht nach dem Zufall mehrere. Also *von* Einem her. Nun, wenn auch von Einem her, *so* jedoch, dass es im Sein nicht als Prädikat von ihnen ausgesagt wird, so hindert nichts, dass ein jedes, da es einem andern nicht gleichartig ist, für sich selbst eine Gattung sei. Ist nun etwa dieses ausserhalb der gewordenen Gattungen Befindliche zwar der Grund, aber nicht Prädikat der andern in ihrem wirklichen Sein? Es ist ausserhalb; denn das Eine ist über allem, als etwas, das nicht mitgezählt werden kann unter die Gattungen, wenn um seinetwillen das andere ist, das gleichmässig eins zum andern gelegt wird, damit es Gattungen bilde. Und wie ist jenes

nicht mitgezählt worden? Allein wir suchen das Seiende, nicht das über dem Seienden. Hiermit also verhält es sich so; wie aber steht es mit dem, was mitgezählt wird? Dabei könnte sich jemand wundern, wie dasselbe mitgezählt wird unter das von ihm Verursachte. Allerdings, wenn es selbst und das andere unter eine Gattung fällt, so ist es ungereimt; wenn es aber unter das von ihm Verursachte mitgezählt wird als die Gattung selbst und dann unmittelbar das andere folgt und dies Folgende von ihm selbst verschieden ist, und wenn es von diesem nicht als Gattung ausgesagt wird noch als sonst etwas: so muss es nothwendig selbst Gattungen geben, die anderes unter sich befassen. Denn gesetzt, du hättest das Gehen erzeugt, so würde das Gehen auch nicht unter dich als Gattung fallen; und wenn andererseits nichts anderes vor ihm wäre als seine Gattung, wohl aber anderes nach ihm, so wäre das Gehen eine Gattung in dem Seienden. Vielleicht ist aber überhaupt nicht zu sagen, das Eine sei der Grund der übrigen Dinge, sondern diese seien gleichsam Theile desselben und alles eine durch unser Denken getheilte Natur, es selbst aber sei ein durch erstaunliche Kraft über alles sich erstreckendes Eins und erscheine als vieles und werde vieles, etwa wenn es sich bewege, und die überströmende Fülle der Natur bewirke, dass das Eine nicht eins sei und wir, die wir gleichsam Theile desselben herausgriffen, setzten diese als das Eine und sprächen von einer Gattung ohne zu wissen, dass wir nicht das Ganze zugleich erblickten, sondern dass wir Theil für Theil herausgreifend sie wieder zu einer Einheit verbinden, indem wir sie, da sie zu sich selber hineilen, nicht lange Zeit hindurch festzuhalten vermögen. Darum lassen wir sie wieder los zum Ganzen hin und lassen so ein Eins werden oder vielmehr sein. Aber dies wird vielleicht deutlicher werden, wenn auch jene erkannt sind, wenn wir festgestellt haben, wieviel der Gattungen sind; denn so wird auch das Wie klar werden. Allein da man nicht bloss negative Sätze vorbringen, sondern zum Begriff und zur klaren Einsicht der erörterten Punkte vordringen muss, so ist auf folgende Weise zu verfahren:

4. Wenn wir die Natur des Körpers wollten kennen lernen, d. h. was in diesem Ganzen die Natur des Körpers selbst ist, so würden wir doch an einem seiner Theile [des Ganzen, also an einem Körper] zu erkennen suchen, z. B. am Steine, wie das eine sein Substrat ist, das andere seine Quantität, die Grösse, das dritte seine Qualität, wie z. B. die Farbe, und an

jedem andern Körper würden wir nachweisen, wie das in der Natur des Körpers das eine gleichsam die Substanz, das andere die Quantität, das dritte die Qualität ist, und zwar alles zusammen, aber begrifflich in die drei getheilt, und die drei wären der eine Körper. Wenn mit seinem Bestand auch die Bewegung von Natur verbunden wäre, so würden wir auch diese mitgezählt haben und die vier wären eins und der eine Körper wäre zu einem und zu seiner Natur vollendet worden durch die Gesammtheit der Theile. Auf ebendieselbe Weise muss man, wenn von der intelligiblen Substanz und den dortigen Gattungen und Principien die Rede ist, eine intelligible Hypostase annehmen und zwar als wahrhaft seiend und noch in höherem Grade Eins, nach Abzug nämlich des Werdens in den Körpern und der sinnlichen Wahrnehmung und Grössen, denn auf diese Weise erhält man auch die Besonderung und die gegenseitige Differenz. Hierbei ist nun wunderbar, wie das so Eine vieles und eins sein kann; denn bei den Körpern wird ebendasselbe als eins und vieles zugestanden; denn ebendasselbe kann unendlich getheilt werden und ein anderes ist die Farbe, ein anderes die Gestalt, und sie werden getrennt; wenn aber jemand die Seele ansieht, die eine, untrennbare, grösselose, ganz einfache, wie sie beim ersten Anlauf des Denkens erscheinen wird: wie kann er da hoffen, sie auch wieder als vieles zu finden? Gleichwohl glaubte er schliesslich dahin zu gelangen, wenn das lebende Wesen in Körper und Seele getrennt wurde, und nachdem er den Körper als vielgestaltig, zusammengesetzt und mannigfach veränderlich, die Seele aber als einfach erfunden, glaubte er zuversichtlich auf seinem Wege ausruhen zu dürfen, da er bis zum ersten Anfang [Princip] vorgedrungen sei. Diese Seele also, da sie uns aus der intelligiblen Welt her gleichsam in die Hand gegeben ist, wie dort der Körper aus der sichtbaren, wollen wir vornehmen und betrachten, wie dieses Eine vieles und wie das Viele eins ist, nicht ein aus vielem zusammengesetztes Eins, sondern als eine Natur vieles; denn dadurch, dass dies angegriffen und klar gemacht wäre, sagten wir, werde auch die Wahrheit über die in dem Seienden vorhandenen Gattungen zur Klarheit gelangen.

5. Zuerst aber ist Folgendes zu erwägen: da von den Körpern, gleichviel ob der lebenden Wesen oder der Pflanzen, ein jeder vieles ist an Farben, Gestalten, Grössen, Formen der Theile oder sonstwo, alle aber herkommen aus Einem, so ist das entweder ein absolutes Eins oder dem gesammten Zustand

des Alls nach Eins; sicherlich ist es in höherem Grade Eins als das aus ihm Abgeleitete, folglich auch in höherem Grade seinend als das Gewordene; denn je grösser der Abstand vom Einen, desto grösser auch der vom Seienden. Da die Körper also aus Einem herstammen, nicht jedoch so Einem, dass es schlechthin Eins oder das Eine an sich wäre — denn sonst würde es keine differente Vielheit hervorbringen — so bleibt übrig, dass sie aus einem vielfachen Einen stammen. Das Hervorbringende aber war Seele, folglich ist dies ein vielfaches Eine. Wie nun? Ist die Vielheit gleich den [schöpferischen] Begriffen der werdenden Dinge? Ein anderes ist sie doch wohl selbst und andere die Begriffe? Nein sie ist selbst Begriff und Haupt der Begriffe, und die Begriffe sind ein Actus der nach ihrer Substanz wirkenden Seele; die Substanz aber ist die Potenz der Begriffe. Als vieles also erweist sich so dies Eine aus dem, was es auf anderes wirkt. Wie aber, falls sie nicht wirkt, sondern jemand sie betrachtet als eine nichtwirkende, indem er aufsteigt zu dem nichtwirkenden Theil an ihr? Wird er auch hier nicht viele Kräfte vorfinden? Denn dass sie ist, wird jeder zugeben: soll sie nun so sein, wie man auch vom Stein wohl sagt, er ist? Nein, nicht auf dieselbe Weise. Aber gleichwohl kommt auch dort beim Stein das Sein dem Stein nicht zu als das Sein, sondern als das Steinsein; ebenso hat auch hier das Sein für die Seele mit dem Sein zugleich das Seelesein. Ist nun also etwas anderes das Sein, etwas anderes das übrige, was das Wesen [die Substanz] der Seele erst erfüllt? Und ist dies seiend, während die Differenz die Seele macht? Freilich ist die Seele etwas Seiendes, nicht jedoch so, wie ein Mensch weiss ist, sondern nur so wie eine Substanz; das heisst aber soviel als: sie hat nicht ausser der Substanz was sie hat.

6. Aber hat sie es nicht etwa in der Weise nicht ausser ihrer eigenen Substanz, dass sie einerseits gemäss dem Sein wäre, andererseits gemäss dem 'so beschaffen sein'? Allein wenn gemäss dem 'so beschaffen sein' und wenn das 'so beschaffen' ausserhalb ist, so wird nicht das Ganze, sofern es Seele ist, Substanz sein, sondern nur in gewisser Beziehung, und ein Theil derselben wird Substanz sein, aber nicht das Ganze. Was wird ferner das Sein für sie bedeuten ohne das übrige? Ist sie etwa Stein? Vielmehr muss dies ihr zugehören in ihrem Sein als Quelle und Princip, oder besser, es muss alles sein was sie selbst ist, folglich auch Leben und beides muss Eins sein. Ist sie nun etwa so Eins wie ein

Begriff? Nein das Subject [die Substanz] ist eins, und zwar so eins, dass sie andererseits die Zweiheit oder Mehrheit einschliesst[1], nämlich alles was die Seele ursprünglich ist. Entweder ist sie nun Substanz und Leben, oder sie hat Leben. Aber wenn sie es hat, so besteht das Habende an sich nicht im Leben und das Leben nicht in der Substanz. Aber wenn das eine das andere nicht hat, so ist beides Eins zu nennen. Vielmehr es ist eins und vieles und alles, was in dem Einen zur Erscheinung kommt, und eins für sich, hinsichtlich des andern aber vieles, und eins seiend, sich selbst aber zu vielem machend in einer Art Bewegung, und ganz und gar eins, sich selbst aber gleichsam als vieles zu schauen verlangend; wie ja auch das Seiende es nicht erträgt eins zu sein, da es alles sein kann was es ist. Das Schauen ist der Grund, dass es selbst als vieles erscheint, damit es denke; denn wenn es als eins erschienen ist, dachte es nicht, sondern es ist jenes schon.

7. Was ist es nun und wieviel, was in der Seele geschaut wird? Da wir in der Seele zugleich Substanz und Leben fanden und da gemeinsam in jeder Seele die Substanz, gemeinsam auch das Leben, das Leben aber im Intellect ist: so werden wir, indem wir auch den Intellect und das Leben dieses noch dazu einführen, das bei allem Leben Gemeinsame, die Bewegung als eine Gattung setzen, die Substanz aber und Bewegung, welche das erste Leben ist, werden wir als zwei Gattungen setzen. Denn auch wenn sie eins sind, trennt sie doch der Gedanke, nachdem er das Eine nicht als eins gefunden; sonst könnte er sie nicht trennen. Beachte aber auch in andern Dingen wohl, dass Bewegung und Leben vom Sein getrennt werden, wenn auch nicht in dem wahrhaftigen Sein, sondern im Schatten und in dem Homonymum des Seins. Denn wie in dem Bilde des Menschen vieles fehlt und gerade die Hauptsache, das Leben, so ist auch in der sichtbaren Welt das Sein ein Schatten des Seins, des vornehmlichen Seins beraubt, was in dem Urbilde Leben war. Doch haben wir sicher von daher die Berechtigung gewonnen, das Sein vom Leben zu trennen und das Leben vom Sein. Vom Seienden also giebt es viele Arten und eine Gattung; die Bewegung ist aber weder unter das Seiende noch in das Seiende zu setzen, sondern mit dem Seienden, da sie gefunden ist in demselben nicht wie in einem Substrat; denn sie ist die Wirksamkeit desselben und keins ist ohne das andere ausser in Gedanken, und beide Naturen sind eine; denn in Wirklichkeit ist das Seiende, nicht der Möglichkeit nach. Und wenn

du gleichwohl beides gesondert betrachtest, so wird auch in dem Seienden Bewegung erscheinen und in der Bewegung das Seiende, wie auch bei dem einen Seienden das eine das andere gesondert hatte, aber gleichwohl das Denken es zwei nennt und jede Art ein zweifaches Eins.

Da die Bewegung an dem Seienden erscheint, ohne dass sie die Natur desselben alterirt, sondern indem sie es in dem Sein gleichsam vollendet macht, und da in einer solchen Bewegung eine solche Natur stets bleibt: so würde jemand, wenn er die Ruhe nicht dazu einführte, noch ungereimter sein als der, welcher etwa die Bewegung nicht zugestände; denn der Gedanke und die Vorstellung der Ruhe liegt bei dem Seienden mehr auf der Hand als der der Bewegung; denn dort ist, was in demselben Zustand bleibt und in derselben Weise existirt und in derselben Form [Begriff] verharrt. Es sei also auch die Ruhe eine Gattung, verschieden von der Bewegung, als deren Gegentheil sie vielleicht erscheint. Dass sie von dem Seienden verschieden ist, dürfte auf mancherlei Weise klar sein und besonders deshalb, weil sie, wenn sie mit dem Seienden identisch wäre, es nicht in höherem Grade sein würde als die Bewegung mit dem Seienden identisch ist. Denn warum soll die Ruhe mit dem Seienden identisch sein, die Bewegung aber nicht, die gewissermassen sein Leben und die Energie sowohl der Substanz als des Seins selbst ist? Indessen wie wir die Bewegung von ihm trennten als identisch und nicht identisch mit ihm und wie wir beides zwei nannten und wiederum eins, auf dieselbe Weise werden wir auch die Ruhe von ihm trennen und wiederum nicht trennen, indem wir es in Gedanken nur so weit trennen als hinreicht, um es als eine andere Gattung im Seienden zu setzen; oder wenn wir schlechthin die Ruhe und das Seiende in eins zusammenbrächten, indem wir sagten, dass sie sich durchaus in keiner Weise von ihm unterscheide wie ebenso auch das Seiende von der Bewegung nicht: so werden wir die Ruhe und die Bewegung durch Vermittelung des Seienden als identisch zusammenbringen, und die Bewegung und die Ruhe wird sich uns als eins ergeben.

8. Aber man muss diese drei setzen, wenn anders der Intellect ein jedes einzeln denkt; er denkt sie aber zugleich und setzt sie, wenn er sie denkt, und sie sind, wenn sie gedacht sind. Was freilich das Sein in Verbindung mit der Materie hat, das hat kein Sein im Intellect; dies ist vielmehr immateriell; was aber immateriell ist, dafür ist das Sein das Gedachtsein. Schaue also den Intellect rein an und blicke

averwandt auf ihn, nicht mit diesen leiblichen Augen ihn etrachtend. Da schaust du ihn denn als der Wesenheit Heerd nd ein nie schlummerndes Licht in ihm, und wie er in sich elber steht und wie das zusammen Seiende auseinandertritt, erner ein bleibendes Leben und ein Denken, das nicht einirkt auf das Zukünftige, sondern auf das Gegenwärtige, vielehr auf das Gegenwärtige und stets Gegenwärtige, sodann as stets Vorhandene und wie er [der Intellect] in sich selber enkt und nicht ausserhalb. In dem Denken nun besteht die Virksamkeit und die Bewegung, in dem sich selber Denken ie Substanz und das Seiende; denn seiend denkt er sowohl ch selbst als seiend als auch das, worauf er sich gleichsam ützt, als seiend. Denn seine auf ihn selbst gerichtete Wirkımkeit ist nicht eine Substanz, das aber, worauf und wovon e geht, ist das Seiende; denn das Erschaute ist das Seiende, icht das Schauen; doch hat auch diese das Sein, weil das, ovon und worauf sie geht, seiend ist. Da es aber in Wirkchkeit seiend ist, nicht der Möglichkeit nach, so verknüpft : [der Intellect] andererseits wieder beides und trennt es nicht, ondern er macht sich selbst zu jenem und jenes zu sich selbst. eiend ist aber das Festeste von allem und dasjenige, in dessen mkreis auch das übrige seine feste Position erhalten hat und esitzt nicht als etwas hinzugebrachtes, sondern aus sich selbst nd in sich selbst. Es ist auch das Ziel des Denkens als eine uhe, die nicht angefangen hat, desgleichen der Ausgangspunkt esselben als eine Ruhe, die nichts in Bewegung gesetzt hat; enn die Bewegung entspringt nicht aus der Bewegung, noch eht sie über in Bewegung. Ferner besteht die Idee in der uhe als Begrenzung des Intellects, der Intellect aber ist ihre ewegung, so dass alles eins ist, sowohl die Bewegung als e Ruhe, und was durch alles hindurchgeht sind Gattungen nd ein jedes von dem Späteren ist ein bestimmtes Seiende nd eine bestimmte Ruhe und eine bestimmte Bewegung.

Wenn also diese drei jemand erblickt, nachdem er sich ıfgeschwungen zum Schauen der Natur des Seienden, und ırch das Seiende bei ihm selbst das Seiende und durch das orige das übrige erblickt, die Bewegung in ihm durch die ewegung in sich selbst und die Ruhe durch die Ruhe; und enn er dies zu jenem fügt, was vereinigt und gleichsam zuımmengeschüttet ist, es mischend ohne es zu unterscheiden; enn er dann aber, nachdem er es ein wenig gesondert und ıbei verweilt und es geschieden hat, das Seiende und die uhe und die Bewegung erblickt, diese drei und ein jedes

einzeln: bezeichnet er es da nicht als von einander verschieden und sondert er es nicht in der Differenz und erblickt die Differenz in dem Seienden, indem er es als drei setzt und ein jedes einzeln; und wenn dies wieder in eins zusammenfällt und alles eins ist, indem er es wiederum auf ein und dasselbe zurückführt und zusammenschaut: sieht er da nicht, wie eine Identität enstanden ist und besteht? Wir müssen also zu jenen drei noch diese zwei hinzufügen: die Identität und die Differenz, so dass alle Gattungen in allem fünf sind; und diese verleihen den Dingen nach ihnen die Differenz und die Identität. Denn jedes einzelne ist ein bestimmtes Differente und ein bestimmtes Identische; denn das Identische und Differente an sich ohne ein bestimmtes Etwas würde unter eine Gattung fallen. Und die Gattungen sind die ersten, weil es von ihnen keine Aussagen in dem, was etwas bestimmtes ist, giebt. Das Sein wird freilich von ihnen ausgesagt, denn sie sind seiend; aber nicht als Gattung, denn sie sind nicht ein bestimmtes Seiende; auch von der Bewegung und der Ruhe wird das Sein in diesem Sinne nicht ausgesagt, denn sie sind nicht Arten des Seienden; denn das einzelne Seiende bildet zum Theil die Arten desselben [des Seins], zum Theil nimmt es Theil an ihm; andererseits hat auch das Sein nicht Theil an diesen als seinen Arten, denn sie sind ihm nicht übergeordnet noch früher als das Seiende.

9. Allein dass dies die ersten Gattungen sind, kann man hieraus und vielleicht auch aus anderem feststellen; wie aber soll man sich überzeugen, dass dies die einzigen sind und es nicht andere ausser ihnen giebt? Denn warum nicht auch die Einheit? Warum nicht die Quantität? die Qualität? die Relation und die übrigen, welche andere bereits aufgezählt haben? Das Eine nun, wenn das absolut Eine darunter verstanden wird, in welchem sich ausserdem nichts befindet, nicht Seele, nicht Intellect noch sonst etwas, das kann schwerlich von etwas ausgesagt werden, also ist es auch keine Gattung; wird aber das mit dem Seienden Verbundene darunter verstanden, in welchem wir das Eine als seiend bezeichnen, so ist das nicht mehr das ursprünglich Eine. Da es ferner in sich selber indifferent ist, wie könnte es Arten bilden? Wenn aber dies nicht, ist es keine Gattung. Wie soll man es auch theilen? Denn durch Theilung wird man es zu vielem machen; folglich würde das Eine vieles sein und sich selbst vernichten, wenn es eine Gattung sein wollte. Sodann wird man ihm durch Theilung in Arten etwas hinzufügen; denn es dürften in dem

Einen keine Unterschiede sein, sowie es deren von der Substanz giebt. Denn von dem Seienden vermag die Vernunft Unterschiede anzunehmen, wie aber von dem Einen? Sodann wird man, da man auf jeden Fall mit der Differenz eine Zweiheit setzt, das Eine aufheben, da ja überall der Zusatz einer Eins das frühere Quantum zu nichte macht. Wenn man aber sagt, das Eine im Seienden und das Eine in der Bewegung sei auch den andern Dingen gemeinsam, indem man das Seiende und das Eine als identisch fasst, so antworten wir: aus demselben Grunde, aus welchem man das Seiende nicht zu einer Gattung der andern Dinge machte, weil sie nicht gleich dem Seienden, sondern auf andere Weise sind, wird auch das Eine nicht in ihnen gemeinsam, sondern es wird theils ursprünglich, theils anders sein. Sagt man aber, dass man es nicht zu einer Gattung aller Dinge mache, sondern dass es ein gewisses Eins in sich sei, wie auch die andern Dinge, so führt man, wenn das Seiende und das Eine identisch ist, einen blossen Namen ein, da das Seiende bereits unter die Gattungen gezählt ist; ist jedes von beiden das Eine, so spricht man ihm eine bestimmte Natur zu, und fügt man etwas hinzu, so versteht man darunter das Eine, fügt man nichts hinzu, so versteht man hinwiederum jenes darunter, was von nichts ausgesagt wird. Wenn aber das mit dem Seienden Verbundene das Eine ist, so haben wir gesagt, dass man nicht das ursprünglich Eine damit aussagt. Aber was hindert, dass dies ursprünglich sei, abgesehen von jenem absolut Einen? Denn auch das Seiende nach jenem nennen wir seiend und zwar ursprünglich seiend. Vielleicht hindert, dass das vor ihm [das absolute Sein] nicht seiend war oder, wenn es war, so doch nicht ursprünglich; vielmehr ist das vor diesem [absoluten Sein] Eins. Trennt man ferner in Gedanken das Eine von dem Seienden, so hat es keine Unterschiede; liegt es ferner in dem Seienden, so ist es, wenn eine Folge von ihm, auch eine Folge von allem und später — die Gattung ist aber früher; wenn zugleich, so auch zugleich mit allen — die Gattung aber ist nicht zugleich; wenn früher, so ist es Princip und nur von ihm allein; wenn aber sein Princip, so nicht seine Gattung; wenn aber nicht seine Gattung, auch nicht die der andern Dinge; oder es müsste auch das Seiende gleichfalls eine Gattung aller andern Dinge sein. Denn überhaupt scheint das Eine in dem Seienden sich dem [absolut] Seienden zu nähern und gleichsam mit ihm zu coincidiren, während das Seiende sofern es zu jenem tendirt Eins ist, sofern es noch jenem ist ein Seiendes ist, was auch

vieles sein kann. indem es selbst Eins bleibt und nicht getheilt werden will und garnicht eine Gattung zu sein wünscht.

10. Wie ist nun ein jedes von dem Seienden eins? Dadurch dass es ein bestimmtes Eins ist, ist es nicht eins; denn ein bestimmtes Eins ist schon vieles; sondern eine jede der Arten ist nur homonymer Weise eins; denn die Art ist eine Menge, also wäre das Eins hier wie ein Heer oder ein Chor. Demnach ist also jenes Eins nicht in diesen, so dass das Eine nichts gemeinsames ist. auch in dem Seienden und den seienden Dingen nicht als dasselbe betrachtet würde; folglich ist das Eine keine Gattung. Denn jede Gattung umfasst nicht auch die Gegensätze von dem, von welchem sie in Wahrheit ausgesagt wird; sofern aber von einem alles Seienden in Wahrheit das Eine und die Gegensätze ausgesagt werden, so wird das Eine gerade von dem, von welchem es in Wahrheit als eine Gattung ausgesagt wird, nicht eine Gattung sein. Daher wird es in Wahrheit weder von den ersten Gattungen als eine Gattung ausgesagt werden, da ja das e i n e Seiende nicht in höherem Grade eins ist als vieles und keine von den andern Gattungen so eins ist, das sie nicht vieles wäre, noch auch von den späteren Gattungen, welche schlechterdings viele sind. Nun ist die gesammte Gattung durchaus kein Eins; folglich wird, wenn das Eine eine Gattung ist, es aufhören eins zu sein; denn das Eine ist keine Zahl, es wird aber eine Zahl sein, wenn es eine Gattung geworden ist. Das Eine ist ferner der Zahl nach eins; denn wenn es der Gattung nach eins ist, so ist es nicht ursprünglich eins. Wie ferner bei den Zahlen das Eine nicht als Gattung von ihnen ausgesagt wird, sondern als immanent, nicht als Gattung, so wird das Eine, wenn es in den seienden Dingen ist, weder die Gattung von dem Seienden noch von dem übrigen noch von allem sein. Wie ferner das Einfache Princip des Seienden, aber nicht seine Gattung ist — denn sonst wäre auch das Nichteinfache einfach — so wird auch bei dem Einen, wenn das Eine Princip ist, es nicht eine Gattung der Dinge nach ihm sein. Es wird also weder von dem Seienden noch von den andern Dingen eine Gattung sein. Aber wenn doch, so nur von den Einzeldingen, wobei man denn eine Trennung des Einen von der Substanz vornehmen würde. Es wird also Gattung sein von etwas. Denn wie das Seiende nicht Gattung von allem ist, sondern von den Arten, deren jede seiend ist, so ist auch das Eine Gattung von den Arten, deren jede eine ist. Wie unterscheidet sich nun das eine vom andern insofern sie Eins sind, wie ja auch das Seiende

sich eins vom andern unterscheidet? Aber wenn es mit dem Seienden und der Substanz getheilt wird und das Seiende durch die Theilung und dadurch, dass es als dasselbe in vielen erscheint, eine Gattung ist: warum soll nicht auch das Eine, das soviel erscheint als die Substanz und in ebenso viel getheilt wird, eine Gattung sein? Allein zuerst ist nicht nothwendig, dass, wenn etwas in vielen Dingen vorhanden ist, es eine Gattung sei weder deren, in denen es vorhanden, noch der andern, noch ist überhaupt etwas, wenn gemeinsam, durchaus eine Gattung. Der Punkt wenigstens, der vorhanden ist in den Linien, ist nicht Gattung weder dieser noch überhaupt, auch ist ja nicht, wie gesagt, das Eine in den Zahlen eine Gattung weder dieser noch der andern Dinge. Denn es muss das Gemeinsame und in vielem Vorhandene sowohl specifische Differenzen haben als auch Arten bilden und in einem bestimmten Etwas sein: welches wären aber die Differenzen des Einen? Oder welche Gattungen erzeugt es? Wenn es aber dieselben Gattungen erzeugt, die sich im Bereiche des Seienden finden, so wird es auch mit dem Seienden identisch sein und das andere ist ein blosser Name und es genügt das Seiende.

11. Es ist aber zu untersuchen, wie in dem Seienden das Eine und wie die sogenannte Theilung und überhaupt die der Gattungen stattfindet, und ob es die nämliche ist oder jede von beiden eine andere. Zuerst also: wie heisst überhaupt und ist jedes einzelne eins, sodann: bezeichnen wir es ebenso in dem einen Seienden wie es dort genannt wird? Das Eine in allem nun ist nicht dasselbe; denn weder ist es in dem Sinnlichen ebenso wie in dem Intelligiblen — auch das Seiende ist es ja nicht einmal — noch in den sinnlichen Dingen untereinander auf gleiche Weise; denn es ist nicht dasselbe in einem Chor und Lager und Schiffe und Hause, noch auch in diesen wiederum und im Continuirlichen. Aber gleichwohl ahmt alles dasselbe nach, doch erlangt es das eine weniger, das andere mehr, es ist aber bereits und zwar mit grösserer Wahrheit im Intellect; denn die Seele ist eine und noch mehr ist der Intellect einer und das Seiende eins. Sagen wir nun also in einem jeden Dinge zugleich mit dem Sein desselben seine Einheit aus und dass es in demselben Maasse wie das Sein auch die Einheit habe? Es mag das zufällig eintreffen, nicht jedoch sofern es seiend und eins ist, sondern es kann das, was nicht weniger seiend ist, weniger eins sein. Denn es ist ein Heer oder Chor nicht weniger als ein Haus, aber gleichwohl ist es weniger eins. Es scheint also das in jedem einzelnen Eine

mehr auf das Gute zu blicken und soweit es das Gute e
in soweit auch Eins zu sein und das Mehr und Wenig
Einen hierin zu liegen; denn ein jedes will nicht einfach
sondern verbunden mit dem Guten. Darum strebt au
Nichteine soviel als möglich Eins zu werden: die natü
Dinge gehen von Natur selbst zur Einheit zusammen,
sie miteinander vereinigt werden wollen; denn nicht vo
ander streben die Dinge, sondern zu einander und z
selbst; und alle Seelen möchten zur Einheit verschmelze
Wahrung des eigenen Wesens. Und von einem doppelt
sichtspunkt aus ist das Eine zu betrachten: es ist der Ur
und das Ziel, denn von ihm geht alles aus und zu ihm
es hin; denn auf diese Weise ist es auch das Gute; oh
gelangt ja nichts im Seienden zu Stand und Wesen, un
es dazu gelangt, würde es nicht ertragen, das Streben ni
das Eine zu richten. So also verhält es sich mit den
producten. Was aber die Kunstproducte anbetrifft, so
jede Kunst ein jedes hiernach soweit sie vermag und
jene dazu im Stande sind; das Seiende aber erlangt d
am meisten von allen, denn es steht ihm nahe. Dahe
das andere einfach mit seinem Namen genannt, z. B. M
denn wenn wir zuweilen sagen ein Mensch, so geschi
im Hinblick auf zwei; sagen wir das Eine in anderer
von ihm aus, so geschieht es mit einem Zusatz. Sag
es von dem Seienden aus, so meinen wir, dass diese
und gar Eins sei und wollen es als Eins bezeichnen,
wir auf seine nahe Verwandtschaft mit dem Guten hin
Das Seiende wird also das Eine und hat in ihm sein
sprung und sein Ziel; doch verhält es sich damit nicht
[wie mit dem Einen] sondern anders, so dass es ein Früher
Späteres auch in dem Einen giebt. Was ist nun das Eine i
Nichts was gleicher Weise in allen Theilen und als gem
betrachtet wird? Nun, zunächst ist auch in den Lini
Punkt gemeinsam und doch nicht die Gattung der Lini
ist auch in den Zahlen die Eins gemeinsam und nicht G
auch ist ja das Eine an und für sich nicht identisch n
Eins in der Einheit und Zweiheit und den übrigen
Sodann hindert nichts, dass auch in dem Seienden d
zuerst, das andere später sei, das eine einfach, das and
sammengesetzt. Und wenn das Eine in allen Dingen
tisch ist mit denen des Seienden, so giebt es keine Di
an ihm noch bildet es Arten; wenn es aber keine Arten
so kann es selbst auch nicht Gattung sein.

12. Dies also auf diese Weise. Wie aber besteht für die Zahlen, die doch leblos sind, das Gute darin, dass ein jedes Eins ist? Nun, gemeinsam ist dies auch in den andern leblosen Dingen. Wendet jemand ein, dass sie überhaupt nicht seien, so haben wir von dem Seienden gesprochen, sofern ein jedes Eins ist. Fragen die Gegner, wie denn der Punkt am Guten Theil hat (vorausgesetzt dass sie sein Vorhandensein an sich zugeben), so forschen sie, falls sie ihn als leblos annehmen, nach ebendemselben, was auch bei andern dergleichen Dingen statthat; setzen sie ihn anderswo, z. B. im Kreise, so ist das Gute des Kreises auch für ihn gut und sein Verlangen geht darauf und er strebt hierdurch zu jenem hin. — Aber wie soll man sich diese Gattungen vorstellen? Sind es auch die einzelnen getheilten Dinge? Nun, jedes ist ein Ganzes in jedem der Dinge, dessen Gattung es ist. Und wie ist es [das Gute] noch Eins? Nun, das der Gattung nach Eine ist wie ein ganzes in vielen Dingen. Ist es nun bloss in den Dingen, die an ihm Theil haben? Nein, es ist sowohl an sich als auch in den Theil habenden Dingen. Allein das wird vielleicht später deutlicher werden.

13. Jetzt fragt es sich, wie die Quantität nicht zu den ersten Gattungen gehört und ebenso die Qualität. Die Quantität ist gleich den andern keine erste Gattung, weil jene zugleich mit dem Seienden sind. Denn die Bewegung ist zugleich mit dem Seienden, dem in Wirklichkeit Seienden als sein Leben; die Ruhe tritt mit der Substanz selbst ein, noch mehr ist mit diesen die Differenz und Identität verbunden, so dass auch sie zugleich mit geschaut werden. Die Zahl aber ist später als jene und als sie selbst, und das Spätere kommt von dem Früheren und auf einander Folgenden, und das Spätere ist in dem Früheren enthalten; folglich kann sie unter die ersten Gattungen nicht mitgerechnet werden; es fragt sich, ob sie überhaupt eine Gattung sei. Die Grösse jedoch ist noch mehr ein Späteres und Zusammengesetztes; denn in ihr liegt die Zahl und die Linie (also zwei) und die Fläche (also drei). Wenn nun von der Zahl auch die continuirliche Grösse das Quantum hat, wie kann sie dies haben, wenn die Zahl keine Gattung ist? Es ist aber in den Grössen auch das Frühere und das Spätere. Wenn aber das Gemeinsame in beiden die Quantität ist, so ist zu ermitteln, was dieses sei, und wenn wir es gefunden, haben wir es als eine spätere Gattung zu setzen, nicht unter die ersten zu zählen; und wenn es keine Gattung unter den ersten ist, so ist es zurückzuführen auf

oder aus der Bewegung, indem die Bewegung ins Unb
fortgeht, die Ruhe in dem Anhalten des Fortschreite
Eins hervorbringt. Allein über die Genesis der Z
Grösse, oder vielmehr ihre Hypostase und ihren Be
später eine Untersuchung anzustellen. Denn vielleich
die Zahl zu den ersten Gattungen, die Grösse aber i
in der Zusammensetzung; und die Zahl gehört zu den r
Dingen, die Grösse besteht in der Bewegung. Aber
später, wie gesagt.

14. Hinsichtlich der Qualität fragt es sich, w
nicht zu den ersten Gattungen gehört. Deshalb, w
sie später ist und nach der Substanz. Die erste Subst
diese als Consequenzen haben, nicht aber aus diesen
noch durch diese mit erfüllt werden; sonst würde si
sein als Qualität und Quantität. In den zusammengeset
und aus vielem bestehenden Substanzen, in welchen auc
und Qualitäten einen wechselseitigen Unterschied mach
es auch Qualitäten geben und es wird in ihnen eine
samkeit erkannt werden; in den ersten Gattungen i
zwischen einfachen und zusammengesetzten der Unt
zu machen, sondern zwischen einfachen und den die S
completirenden, d. h. nicht eine bestimmte Substanz.
das ist vielleicht nicht ungereimt, dass eine bestimmte S
auch aus der Qualität erfüllt werde, indem sie die S
bereits vor der Qualität, ihr bestimmtes Wesen aber von
her hat; die Substanz an sich aber muss was sie ha

von obenher eine Substanz, bevor er differenzirt wurde, wie er auch schon ein lebendes Wesen war, ehe er ein vernünftiges wurde.

15. Wie erfüllen und vollenden nun die vier Gattungen die Substanz, ohne sie schon zu einer qualificirten Substanz zu machen? Sie constituiren ja auch nicht eine bestimmte Substanz. Dass nun das Seiende zuerst ist, ist gesagt worden, und dass die Bewegung, Ruhe, Differenz und Identität nichts anderes sind, ist klar; und dass diese Bewegung eine Qualität nicht bewirkt, ist vielleicht einleuchtend, wird aber durch eine Auseinandersetzung noch deutlicher werden. Denn wenn die Bewegung ihre Energeia ist, das Seiende aber und überhaupt das Erste Energeia, so dürfte die Bewegung nicht ein Accidens sein, sondern als Energeia eines in Wirklichkeit Seienden wird sie auch nicht mehr Complement [des Seienden] genannt werden können, sondern selbst das Seiende; folglich kommt sie nicht hinein in etwas Späteres noch in die Qualität, sondern sie ist geordnet für das gleichzeitig Existirende. Denn das Seiende ist nicht und ist dann bewegt, noch ist es und ruht dann; auch ist die Ruhe keine Affection, die Identität und Differenz sind nicht später, weil das Eine nicht später vieles wurde, sondern war was es war: ein vielfach Eines; wenn aber vieles, so auch Differenz, und wenn ein einheitlich Vieles, auch Identität. Und dies genügt für die Substanz; will man zu der sichtbaren [untern] Welt herabsteigen, dann giebt es andere Elemente, die nicht mehr eine Substanz constituiren; sondern eine bestimmte qualitative und quantitative Substanz, und dann mögen Gattungen entstehen, aber nicht erste.

16. Wie aber sollte die Relation, die einem Seitenschössling gleicht, zu den ersten Gattungen gehören? Denn die Disposition ist ein Verhältniss des einen zum andern und nicht zu sich selbst. Das Wo und Wann steht den Gattungen noch ferner: denn das Wo ist ein anderes in einem andern, also zwei; die Gattung aber muss eine sein, nicht eine Zusammensetzung; auch der Ort gehört nicht dorthin; es handelt sich jetzt aber um das wahrhaft Seiende. Es fragt sich, ob die Zeit dorthin gehört; doch gehört sie vielleicht noch weniger dorthin. Denn wenn sie ein Maass ist, und zwar nicht einfach ein Maass, sondern das Maass der Bewegung, so ist das Ganze ein zweifaches und zusammengesetztes und später als die Bewegung, folglich nicht zu derselben Klasse gehörig wie die Bewegung. Das Thun und das Leiden liegt in der Bewegung. Wenn also das Leiden und das Thun dort liegt, das Thun aber ein zwei-

faches ist, so ist es in gleicher Weise auch das Leiden; keins von beiden ist also einfach. Auch das Haben ist ein zweifaches und das Liegen bedeutet, dass eins im andern auf diese Weise sich befindet, also ist es ein Dreifaches.

17. Aber das Schöne und das Gute und die Tugenden: warum gehören sie nicht zu den ersten Gattungen? Nun das Gute, wenn es das Erste ist — und so bezeichnen wir doch die Natur des Guten, von der es kein Prädikat giebt, sondern wir drücken uns nur so aus, da wir eine andere Bezeichnung nicht dafür haben — dürfte keine Gattung sein. Denn es wird nicht von andern Dingen ausgesagt oder es würde ein jedes von denen, wovon es ausgesagt wird, eben das Prädikat sein; auch ist jenes vor der Substanz, nicht in der Substanz. Ist das Gute etwa einer Qualität gleich, so gehört die Qualität überhaupt nicht zu den ersten Gattungen. Wie also? Ist die Natur des Seienden nicht gut? Zuerst ist es gut auf andere Weise und nicht so wie das Erste; und es ist gut nicht wie eine Qualität, sondern in sich selbst. Aber in ihm, sagten wir, beständen auch die andern Gattungen, und weil eine jede etwas gemeinsames war und in vielen Dingen erblickt wurde, war es eine Gattung. Wenn nun also auch das Gute an einem jeden Theile der Substanz oder des Seienden oder doch an den meisten erblickt wird: warum ist es nicht eine Gattung und zwar eine der ersten? Allein in allen Theilen ist es nicht dasselbe, sondern es ist gut auf erster, zweiter u. s. w. Stufe; denn entweder weil das eine von dem andern, das spätere von dem früheren, oder weil alles von dem Transscendenten herstammt, nimmt das eine so, das andere so je nach seiner Natur daran Theil. Will man es gleichwohl als eine Gattung setzen, so ist es eine spätere; denn es ist später als die Substanz und sein Gutsein ist ein bestimmtes, auch wenn es stets mit ihr verbunden ist, jene aber gehörten dem Seienden an, sofern es ein Seiendes ist und zur Erzeugung der Substanz beiträgt. Denn von dorther erhebt sich auch das über das Seiende Hinausliegende, da das Seiende und die Substanz nicht ein Nichtvieles sein kann, sondern selbst diese aufgezählten Gattungen haben und ein vielfaches Eins sein muss. Wenn wir inzwischen kein Bedenken tragen das Gute in dem Seienden die naturgemäss auf das Eine abzielende Wirksamkeit [Energeia] zu nennen und zugeben, dass dies das Gute an ihm sei, damit es von dorther gutartig sei, so wird dies Gute eine auf das Gute gerichtete Wirksamkeit sein; dies aber ist sein Leben, und dies ist die Bewegung, welche bereits eine der Gattungen ist.

18. Hinsichtlich des Schönen liesse sich, wenn jenes die erste Schönheit ist, dasselbe und ähnliches sagen wie über das Gute; und wenn es das an der Idee gleichsam Hervorstrahlende ist, so lässt sich einwenden, dass dies nicht in allen Dingen dasselbe und dass das hinzukommende Hervorstrahlen etwas späteres ist. Wenn aber das Schöne nichts anderes ist als die Substanz selbst, so ist darüber bei der Substanz gesprochen. Wenn es aber darin besteht, dass es auf uns die Sehenden einen solchen Eindruck macht, so ist dieses Wirken eine Bewegung; und wenn die Wirksamkeit auf jenes hinführt, so ist es Bewegung. Es ist auch die Wissenschaft Bewegung an sich als ein Schauen des Seienden und Wirksamkeit, aber nicht ein Zustand; folglich gehört sie gleichfalls unter die Bewegung oder wenn man will unter die Ruhe oder auch unter beide; wenn unter beide, als etwas gemischtes; wenn das, so ist das Gemischte später. Der Intellect aber als ein denkendes Seiende und ein aus allem Zusammengesetztes ist nicht eine der Gattungen; und der wahre Intellect ist ein mit allem verbundenes Seiende und in Wahrheit alles Seiende, das blosse nackte Seiende aber ist, zur Gattung gezogen, ein Element desselben. Gerechtigkeit ferner und Besonnenheit und überhaupt Tugend sind alle Wirksamkeiten des Intellects; also gehören sie nicht zu den ersten Gattungen, sind später als die Gattung und sind Arten.

19. Bilden nun diese vier ersten Gattungen eine jede für sich wohl Arten? Lässt sich z. B. das Seiende wirklich in sich theilen ohne die andern? Nein; denn man muss die Differenzen ausserhalb der Gattung nehmen und die Differenzen müssen zwar dem Seienden angehören insofern es seiend ist, dürfen es jedoch selbst nicht sein. Woher wird es dieselben nun haben? Aus dem Nichtseienden doch wohl nicht. Wenn demnach aus dem Seienden, das Uebrige aber die drei Gattungen bilden, so hat es sie offenbar aus diesen und verbunden mit diesen, welche hinzugefügt und beigesellt werden und zugleich entstehen. Aber zugleich entstehend bringen sie dies eben hervor, das aus allen besteht. Wie ist nun das Uebrige nach dem, das aus allen besteht? Und wie bringen alle als Gattungen Arten hervor? Wie die Bewegung Arten der Bewegung? Desgleichen die Ruhe und die übrigen? Denn auch darauf muss man Acht haben, dass eine jede nicht in den Arten verschwindet noch andererseits die Gattung bloss Prädikat sei, als in jenen wahrgenommen, sondern dass sie in jenen zugleich und in sich sei und gemischt auch wieder rein und nicht ge-

mischt vorhanden sei, und dass sie nicht sich selbst, indem sie anderem zum Sein verhilft, vernichte. Diese Fragen also sind zu untersuchen. Da wir behaupteten, das aus allen Substanzen Resultirende sei die Einzelintelligenz, vor allen Substanzen aber als Arten und Theilen das Seiende und die Substanz als Gesammtvernunft setzten, so bezeichnen wir damit die Intelligenz als etwas späteres. Und eben diese Aporie wollen wir uns für die Untersuchung zu Nutze machen und indem wir sie gleichsam als Beispiel verwerthen, uns selbst in die Erkenntniss der angegebenen Punkte hineinzwingen.

20. Nehmen wir also an, die Vernunft stehe einerseits in gar keinem Verhältniss zu dem Particularen und sei an keinem bestimmten Gegenstande wirksam, damit nicht eine besondere Intelligenz entstehe, gerade so wie Wissenschaft besteht vor den einzelnen Arten, ja auch die specielle Wissenschaft vor den Theilen in ihr: die Gesammtwissenschaft ist, ohne irgendeiner der einzelnen Begriffe zu sein, die Möglichkeit aller, jeder einzelne aber ist jenes in Wirklichkeit, und auch der Möglichkeit nach alles, und bei der Gesammtwissenschaft hat dasselbe Verhältniss statt; die einen sind besondere Wissenschaften, welche der Möglichkeit nach in der Gesammtwissenschaft liegen, die eben nach Annahme des Speciellen der Möglichkeit nach die ganze sind — denn Prädikat ist die gesammte, nicht ein Theil der gesammten; sie selbst muss jedenfalls unversehrt in sich bleiben —: so also muss man sagen, auf eine andere Weise existire die Gesammtvernunft vor den in Wirklichkeit seienden Einzelintelligenzen, auf eine andere die Einzelintelligenzen: die einzelnen erhalten ihren Inhalt aus allen Begriffen, die Gesammtvernunft ist Führerin der einzelnen, ist ihre Potenz und hat jene in den allgemeinen Begriffen, und jene wiederum hat in den Theilbegriffen die Gesammtvernunft, wie die besondere Wissenschaft die Wissenschaft; ferner existirt sowohl die grosse Gesammtvernunft an und für sich als auch die Einzelintelligenzen in sich selbst, es werden die einzelnen Intelligenzen von der gesammten und die gesammte von den einzelnen umschlossen, die einzelnen sind in sich und in einem andern und jene ist in sich und in jenen, in jener an sich seienden sind alle der Möglichkeit nach d. h. in jener, die in Wirklichkeit alles zugleich, der Möglichkeit nach jedes gesondert ist, die einzelnen hinwiederum sind in Wirklichkeit was sie sind, der Möglichkeit nach aber das Ganze. In soweit sie nämlich das sind was sie heissen, sind sie in Wirklichkeit jenes was sie heissen; sofern sie aber in jener Gattung sind, sind

sie jenes der Möglichkeit nach; jene dagegen, sofern sie Gattung ist, ist die Möglichkeit aller unter sie fallenden Arten und nichts von jenen in Wirklichkeit, sondern alles in ihr liegt ruhig da; insofern sie aber was sie ist vor den Arten in Wirklichkeit ist, ist sie Wirklichkeit der nicht einzelnen Begriffe. Es muss also, wenn anders sie in Wirklichkeit d. h. in der Art sein sollen, die von jener ausgehende Energie der Grund werden.

21. Wie bringt nun die Gesammtvernunft, die selbst begrifflich Eine bleibt, das Particulare hervor? Das heisst: wie entstehen aus jenen vier Gattungen die sogenannten Arten? Betrachte demnach, wie alles aus ihr in ihr ist, in dieser grossen und unendlichen Vernunft, die nicht viel redet sondern viel denkt, in dieser alles ausmachenden, ganzen Vernunft, die nicht eine particulare noch bestimmte Vernunft ist. Zahl also hat sie schlechterdings in den Dingen, die sie schaut, und sie ist eins und vieles, und dies sind Kräfte und zwar erstaunliche Kräfte, nicht schwache, sondern als reine sind sie sehr gross und gleichsam strotzend und in Wahrheit Kräfte, die nicht bloss bis zu einem gewissen Punkte reichen; demnach sind sie unendlich, und so entsteht Unendlichkeit und die Grösse. Indem du nun diese Grösse mit dem Schönen der Substanz in ihr und dem Glanz und Licht um sie als intellectuelle Dinge erblickst, siehst du auch schon die Qualität daran erblühen und mit der Continuität der Wirksamkeit die Grösse, die in ihrer Ruhe verharrend durch deine Intuition in die Erscheinung tritt. Da hier nun eine Einheit und Zweiheit und Dreiheit ist, so auch die Grösse als ein dreifaches und die gesammte Quantität. Wird die Quantität und die Qualität sichtbar und zwar so, dass beide in eins zusammengehen und gleichsam eins werden, so erblicke auch die Figur. Indem die Differenz und das, was die Quantität wie die Qualität theilt, hereintritt, entstehen auch die Unterschiede und andern Qualitäten der Figuren; und in Verbindung damit ruft die Identität die Gleichheit ins Dasein, die Differenz die Ungleichheit in der Quantität, der Zahl und Grösse, woraus Kreis, Quadrate und ungleichseitige Figuren entstehen, ferner gleiche und ungleiche, ungerade und gerade Zahlen. Denn da hier ein intelligibles Leben und eine vollkommene Wirksamkeit herrscht, so umfasst es alles, was wir jetzt als ein intelligibles Werk auffinden, es hat alles, indem es dasselbe als in seiner Kraft befindlich hat und ebenso wie es die Vernunft hat. Die Vernunft hat es aber im Denken, und zwar durch ein nicht discursives

Denken; es fehlt nichts von dem was Begriff ist, sondern es ist gleichsam ein Begriff, ein grosser, vollkommener, alle umfassender, von seinen eigenen Ursprüngen ausgehender, oder vielmehr stets ausgegangener, so dass in Wahrheit niemals ein Ausgehen [Discursives] statthat. Denn überall wird man, was man durch Ueberlegung als in der Natur befindlich erschliesst, als in der Vernunft ohne Ueberlegung befindlich antreffen, so dass man annimmt, das Seiende habe eine so überlegende Vernunft hervorgebracht, wie es ja auch stattfindet bei den die lebenden Wesen erzeugenden Begriffen; denn wie die genaueste Ueberlegung am besten schliesst, so verhält sich alles in den Begriffen, die vor der Ueberlegung sind. Was also muss man als vorhanden vermuthen in dem, was vor der Natur und über die Begriffe in ihr hinaus liegt? Denn da wo die Substanz nichts anderes ist als Vernunft und weder das Seiende noch die Vernunft etwas hinzugebrachtes, da dürfte es mühelos in der besten Verfassung sein, wenn anders es der Vernunft gemäss dasein wird, und dies ist das Seiende, was die Vernunft will und ist; daher ist es auch wahrhaft und ursprünglich; denn wenn es von einem andern stammt, so ist jenes die Vernunft. Da also in dem Seienden alle Figuren zur Erscheinung kommen und die gesammte Qualität — denn eine bestimmte war nicht da; denn eine konnte unmöglich dasein, da die Differenz mit vorhanden war, sondern eine und viele; denn auch die Identität war da; ferner war es eins und vieles und von Anfang an ein derartiges Seiende, dass in allen Arten das Eine und Viele war, also auch verschiedene Grössen und verschiedene Figuren und verschiedene Qualitäten; denn füglich konnte nichts ausgelassen werden, da das Ganze dort vollkommen ist, oder es wäre nicht das Ganze — da ferner das Leben hinzutritt oder vielmehr überall darin ist, so entstanden alle lebenden Wesen mit Nothwendigkeit und auch Körper waren da, weil Materie und Qualität vorhanden waren. Da nun alle stets geworden sind und bleiben und in ihrem Sinn von der Ewigkeit umschlossen sind, wobei ein jedes gesondert ist was es ist und doch wieder alle in einem zusammen sind, so ist gleichsam die Verflechtung aller in Einem befindlichen Dinge und ihre Zusammensetzung die Vernunft; und dadurch dass sie das Seiende in sich hat, ist sie ein vollendetes lebendes Wesen und dies seinem Begriffe nach, dadurch aber dass sie sich dem aus ihr Entstandenen selbst zum Anschauen darbietet als ein für jenes denkbar Gewordenes, verleiht sie die Möglichkeit richtiger Benennung.

22. Dies deutet auch Plato an, wenn er sagt: 'insofern die Vernunft die Beschaffenheit und Anzahl der in dem vollendeten lebenden Wesen vorhandenen Ideen schaut.' Denn auch die Seele nach der Vernunft, welche insofern sie Seele ist sie in sich hat, schaut dieselben besser in dem was vor ihr ist; und unsere Vernunft, die sie gleichfalls in sich hat, schaut sie besser in dem was vor ihr ist; denn in sich selbst schaut sie sie nur, in dem was vor ihr ist schaut sie auch, dass sie schaut. Diese Vernunft nun, von der wir das Schauen aussagen, ist nicht getrennt von der vor ihr, aus der sie stammt, und weil sie aus Einem vieles ist und die Natur des Differenten mit sich vereinigt hat, so wird sie ein vielfaches Eine. Die eine und vielfache Vernunft aber bringt auch die vielen Intelligenzen aus einer solchen Nothwendigkeit hervor. Ueberhaupt darf man das Eine nicht als Zahl und Einzelheit [Individuum] fassen; denn was man begrifflich fasst, ist Form; denn es ist ohne Materie. Deshalb sagt Plato, indem er auch dies dunkel andeutet, die Substanz lasse sich ins unendliche zertheilen. Denn solange die Theilung in eine andere Art, etwa aus der Gattung, geht, ist sie nicht unendlich; denn sie wird begrenzt durch die erzeugten Arten; die letzte Art aber, die nicht mehr in Arten getheilt wird, ist mehr unendlich. Und das bedeutet der Ausspruch: 'dann aber muss man, wenn man bereits bis ins unendliche vorgedrungen, die Sache aufgeben und gut sein lassen.' Indessen, soweit die Einzelheiten in sich sind, sind sie unendlich; dadurch dass sie von dem Einen umfasst werden, fallen sie schon unter die Zahl. Die Vernunft nun hat das auf sie Folgende als Seele, so dass auch die Seele bis zu ihrem letzten Theile in der Zahl liegt, während der äusserste Theil von ihr schon durchaus unendlich ist. Und eine solche Vernunft ist Theil, obgleich sie alles hat, und die Gesammtvernunft und ihre Einzelintelligenzen, die in Wirklichkeit sind indem sie Theil ist, sind Theile, die Seele aber ist ein Theil des Theils, jedoch als eine Wirksamkeit aus jener; denn wenn sie in sich selbst wirksam ist, so sind die Wirkungen die andern Intelligenzen, wenn sie aus sich herauswirkt, Seele. Wenn die Seele aber wirkt als Gattung oder Art, so sind die andern Seelen wie Arten; und die Wirksamkeiten dieser sind zweifache. Denn die nach oben hin ist Vernunft, die nach unten hin die andern Kräfte in geordneter Folge; die letzte befasst sich schon mit der Materie und gestaltet sie, und der untere Theil derselben verhindert das übrige All nicht oben zu sein. Vielmehr ist auch der sogenannte

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

disponiren, wie wir ähnlich etwa verfahren würden, wenn wir die Stimme, die unendlich ist, eintheilen wollten durch Zurückführung auf eine bestimmte Anzahl von Tönen: das Nämliche in vielen Gegenständen reduciren wir auf Eins, dann wieder ein anderes und wieder ein anderes, bis ein jedes von ihnen zu einer bestimmten Zahl gelangt ist, und dabei nennen wir das Gemeinsame in den Individuen Art, das Gemeinsame in den Arten Gattung. Bei der Stimme nun war es möglich, jede Art und alle Laute zusammen auf eine Einheit zurückzuführen und diese als Element aller oder Stimme zu bezeichnen; bei der uns vorliegenden Untersuchung ist es nicht möglich, wie gezeigt worden. Deshalb muss man mehrere Gattungen aufsuchen und für dieses All andere als jene, da ja diese auch von jener verschieden ist und kein Synonymum, sondern ein Homonymum und Bild. Aber da auch hier in der Mischung und in der Zusammensetzung das eine Körper, das andere Seele ist — denn das Ganze ist ein lebendes Wesen — und da die Natur der Seele in jener intelligiblen Welt sich nicht einmal einfügen wird in die Ordnung der hier sogenannten Substanz, so ist sie, wenn es auch schwierig wird, gleichwohl von dem hier vorliegenden Gegenstand der Untersuchung auszuscheiden, ähnlich wie man, wenn man die Bürger einer Stadt in Ordnungen abtheilen will, etwa nach dem Census oder nach den Künsten, die anwohnenden Fremden draussen lässt. Was die Affectionen angeht, welche mit dem Körper oder durch den Körper die Seele treffen, so ist über deren Ordnung später zu handeln, wenn wir die Bestandtheile dieser Welt untersuchen.

2. Zuerst gilt es die sogenannte Substanz zu betrachten, wobei wir zugestehen, dass die körperliche Natur homonymer Weise oder überhaupt nicht einmal Substanz genannt wird, weil ihr der Begriff des Fliessenden eignet, sondern recht eigentlich Werden und Entstehen. Sodann sind die Gegenstände des Werdens theils so, theils so beschaffen; und die Körper werden in eine Einheit zusammengefasst, die einfachen wie die zusammengesetzten, ihre accidentiellen Bestimmungen oder Wirkungen, indem wir auch diese von einander sondern; oder wir nennen das eine Materie, das andere die Form an ihr, und bezeichnen ein jedes gesondert als Gattung oder bringen beides unter eine Einheit, indem wir ein jedes von beiden homonymer Weise als Substanz bezeichnen. Aber was ist das Gemeinsame an Materie und Form? Wie ist die Materie eine Gattung und wovon? Denn welche Differenz hat die Materie? In welche Ordnung ist das aus beiden Zusammengesetzte zu

stellen? Falls aber das aus beiden Zusammengesetzte selbst die körperliche Substanz ist, ein jedes von jenen beiden aber nicht Körper: wie kann es dann in eine Gattung und in dieselbe wie das Zusammengesetzte eingeordnet werden? wie die Elemente eines Dinges zugleich mit ihm? Wollten wir mit den Körpern anfangen, so hiesse das mit den Silben anfangen. Warum aber sollten wir nicht, wenn auch die Eintheilung nach identischen Gegenständen unmöglich ist, wenigstens nach der Analogie an Stelle des dort Seienden die Materie hier, an Stelle der dortigen Bewegung hier die Form setzen als ein gewisses Leben und als Vollendung der Materie, während die Trägheit der Materie der Ruhe entspricht, und ebenso die Identität und Differenz, da auch hier vielfache Verschiedenheit und noch mehr Aehnlichkeit ist? Zuerst indessen hat und empfängt die Materie die Form nicht als ihr Leben oder ihre Wirkungskraft, sondern sie kommt von anderswo her hinzu als ein ihr nicht Zugehöriges. Sodann ist dort die Form eine Wirkungskraft und Bewegung, hier aber die Bewegung etwas anderes und accidentielles; die Form ist mehr ihr Stillstand und gleichsam ihre Ruhe; denn sie begrenzt die an sich unbegrenzte; die Identität und die Differenz kommen dort Einem zu, das identisch und different ist, hier aber wird das Differente hinzugenommen und tritt zu einem andern hinzu und das Identische und Differente ist ein bestimmtes Etwas und überhaupt kann wohl in dem Späteren etwas nicht sein wie dort. Wie kann ferner die Ruhe der Materie zugesprochen werden, da sie in alle Grössen auseinandergezogen wird und von aussen her die Formen empfängt und für sich selbst nicht ausreicht, zugleich mit diesen die andern Dinge zu erzeugen? Diese Eintheilung also ist aufzugeben.

3. Wie aber theilen wir? Zunächst so: Materie, Form, das aus beiden Gemischte, die hierauf bezüglichen Dinge; diese letzteren sind theils Attribute, theils accidentielle Bestimmungen; von diesen sind die einen in den Dingen enthalten, die andern enthalten die Dinge, sie sind theils Thätigkeiten, theils Affectionen, theils Consequenzen; und die Materie ist zwar gemeinsam in allen Substanzen, nicht jedoch eine Gattung, weil sie keine Differenzen hat — man müsste denn mit Rücksicht darauf von Differenzen sprechen, dass die eine eine feurige Form, die andere die Gestalt der Luft hat. Hält man es für ausreichend, dass sie in allen Dingen, denen Materie zu Grunde liegen kann, das Gemeinsame sei oder sich wie das Ganze zu den Theilen verhalte, so mag sie in anderer Bedeutung

eine Gattung sein; und dieses Eine ist ein Element, da auch das Element eine Gattung sein kann; die Form sondert man, wenn man die an der Materie oder in der Materie hinzugenommen hat, zwar von den andern Formen, umspannt jedoch nicht jede wesenhafte Form. Nennen wir aber Form das, was die Substanz hervorbringt, und wesenhaften Begriff den Begriff gemäss der Form, so haben wir noch nicht gesagt, wie man die Substanz zu begreifen hat. Fasst man das allein, was aus beiden zusammengesetzt ist, als Substanz, so sind jene beiden nicht Substanzen; wenn aber sowohl jene als dieses, so ist zu untersuchen, was das Gemeinsame ist. Die Attribute aber dürften zur Kategorie der Relation gehören, z. B. Ursache, Element sein. Von den accidentiellen Bestimmungen an den Dingen sind die einen Quantitäten, die andern Qualitäten, die an ihnen haften; andere enthalten die Dinge, wie Raum und Zeit, andere sind Thätigkeiten und Affectionen, wie Bewegungen, andere Consequenzen, wie Raum und Zeit: der eine eine Consequenz zusammengesetzter Dinge, die andere der Bewegung. Und diese drei [ersteren], finden wir, laufen in ein Gemeinsames zusammen, in die hier homonymer Weise so genannte Substanz; dann folgen die übrigen der Reihe nach: Relation, Quantität, Qualität, in der Zeit, an dem Orte, Bewegung. Doch vielleicht ist nach Annahme von Ort und Zeit die Kategorie 'in der Zeit und an dem Orte' überflüssig, so dass sich fünf ergeben, angenommen, das die ersten drei eins sind; sollen die drei nicht in eins zusammengehen, so haben wir: Materie, Form, das aus beiden Zusammengesetzte, Relation, Quantität, Qualität, Bewegung. Doch lassen sich auch diese [drei letztern] auf die Relation zurückführen; denn sie ist umfassender.

4. Was ist nun das Nämliche in den Dreien und was wird es sein, was diese zur Substanz d. h. zu einer sinnlich wahrnehmbaren Substanz macht? Macht es etwa diese zu einer Art Basis für die andern Dinge? Allein die Materie scheint Basis und Stützpunkt [Sitz] für die Form zu sein, folglich wird die Form nicht in der Substanz sein; ferner ist das Zusammengesetzte Basis und Sitz für anderes, folglich wird auch die Form mitsammt der Materie den zusammengesetzten Dingen zu Grunde liegen oder wenigstens allen nach dem Zusammengesetzten, wie der Quantität, Qualität, Bewegung. Aber vielleicht ist es das, was von keinem andern ausgesagt wird? Denn das Weisse und Schwarze wird von einem andern, dem weiss [und schwarz] Gemachten, ausgesagt, ebenso das Doppelte

mischt vorhanden sei, und dass sie nicht sich selbst, indem sie anderem zum Sein verhilft, vernichte. Diese Fragen also sind zu untersuchen. Da wir behaupteten, das aus allen Substanzen Resultirende sei die Einzelintelligenz, vor allen Substanzen aber als Arten und Theilen das Seiende und die Substanz als Gesammtvernunft setzten, so bezeichnen wir damit die Intelligenz als etwas späteres. Und eben diese Aporie wollen wir uns für die Untersuchung zu Nutze machen und indem wir sie gleichsam als Beispiel verwerthen, uns selbst in die Erkenntniss der angegebenen Punkte hineinzwingen.

20. Nehmen wir also an, die Vernunft stehe einerseits in gar keinem Verhältniss zu dem Particularen und sei an keinem bestimmten Gegenstande wirksam, damit nicht eine besondere Intelligenz entstehe, gerade so wie Wissenschaft besteht vor den einzelnen Arten, ja auch die specielle Wissenschaft vor den Theilen in ihr: die Gesammtwissenschaft ist, ohne irgendeiner der einzelnen Begriffe zu sein, die Möglichkeit aller, jeder einzelne aber ist jenes in Wirklichkeit, und auch der Möglichkeit nach alles, und bei der Gesammtwissenschaft hat dasselbe Verhältniss statt; die einen sind besondere Wissenschaften, welche der Möglichkeit nach in der Gesammtwissenschaft liegen, die eben nach Annahme des Speciellen der Möglichkeit nach die ganze sind — denn Prädikat ist die gesammte, nicht ein Theil der gesammten; sie selbst muss jedenfalls unversehrt in sich bleiben —: so also muss man sagen, auf eine andere Weise existire die Gesammtvernunft vor den in Wirklichkeit seienden Einzelintelligenzen, auf eine andere die Einzelintelligenzen: die einzelnen erhalten ihren Inhalt aus allen Begriffen, die Gesammtvernunft ist Führerin der einzelnen, ist ihre Potenz und hat jene in den allgemeinen Begriffen, und jene wiederum hat in den Theilbegriffen die Gesammtvernunft, wie die besondere Wissenschaft die .Wissenschaft; ferner existirt sowohl die grosse Gesammtvernunft an und für sich als auch die Einzelintelligenzen in sich selbst, es werden die einzelnen Intelligenzen von der gesammten und die gesammte von den einzelnen umschlossen, die einzelnen sind in sich und in einem andern und jene ist in sich und in jenen, in jener an sich seienden sind alle der Möglichkeit nach d. h. in jener, die in Wirklichkeit alles zugleich, der Möglichkeit nach jedes gesondert ist, die einzelnen hinwiederum sind in Wirklichkeit was sie sind, der Möglichkeit nach aber das Ganze. In soweit sie nämlich das sind was sie heissen, sind sie in Wirklichkeit jenes was sie heissen; sofern sie aber in jener Gattung sind, sind

sie jenes der Möglichkeit nach; jene dagegen, sofern sie Gattung ist, ist die Möglichkeit aller unter sie fallenden Arten und nichts von jenen in Wirklichkeit, sondern alles in ihr liegt ruhig da; insofern sie aber was sie ist vor den Arten in Wirklichkeit ist, ist sie Wirklichkeit der nicht einzelnen Begriffe. Es muss also, wenn anders sie in Wirklichkeit d. h. in der Art sein sollen, die von jener ausgehende Energie der Grund werden.

21. Wie bringt nun die Gesammtvernunft, die selbst begrifflich Eine bleibt, das Particulare hervor? Das heisst: wie entstehen aus jenen vier Gattungen die sogenannten Arten? Betrachte demnach, wie alles aus ihr in ihr ist, in dieser grossen und unendlichen Vernunft, die nicht viel redet sondern viel denkt, in dieser alles ausmachenden, ganzen Vernunft, die nicht eine particulare noch bestimmte Vernunft ist. Zahl also hat sie schlechterdings in den Dingen, die sie schaut, und sie ist eins und vieles, und dies sind Kräfte und zwar erstaunliche Kräfte, nicht schwache, sondern als reine sind sie sehr gross und gleichsam strotzend und in Wahrheit Kräfte, die nicht bloss bis zu einem gewissen Punkte reichen; demnach sind sie unendlich, und so entsteht Unendlichkeit und die Grösse. Indem du nun diese Grösse mit dem Schönen der Substanz in ihr und dem Glanz und Licht um sie als intellectuelle Dinge erblickst, siehst du auch schon die Qualität daran erblühen und mit der Continuität der Wirksamkeit die Grösse, die in ihrer Ruhe verharrend durch deine Intuition in die Erscheinung tritt. Da hier nun eine Einheit und Zweiheit und Dreiheit ist, so auch die Grösse als ein dreifaches und die gesammte Quantität. Wird die Quantität und die Qualität sichtbar und zwar so, dass beide in eins zusammengehen und gleichsam eins werden, so erblicke auch die Figur. Indem die Differenz und das, was die Quantität wie die Qualität theilt, hereintritt, entstehen auch die Unterschiede und andern Qualitäten der Figuren; und in Verbindung damit ruft die Identität die Gleichheit ins Dasein, die Differenz die Ungleichheit in der Quantität, der Zahl und Grösse, woraus Kreis, Quadrate und ungleichseitige Figuren entstehen, ferner gleiche und ungleiche, ungerade und gerade Zahlen. Denn da hier ein intelligibles Leben und eine vollkommene Wirksamkeit herrscht, so umfasst es alles, was wir jetzt als ein intelligibles Werk auffinden, es hat alles, indem es dasselbe als in seiner Kraft befindlich hat und ebenso wie es die Vernunft hat. Die Vernunft hat es aber im Denken, und zwar durch ein nicht discursives

Denken; es fehlt nichts von dem was Begriff ist, sondern es ist gleichsam ein Begriff, ein grosser, vollkommener, alle umfassender, von seinen eigenen Ursprüngen ausgehender, oder vielmehr stets ausgegangener, so dass in Wahrheit niemals ein Ausgehen [Discursives] statthat. Denn überall wird man, was man durch Ueberlegung als in der Natur befindlich erschliesst, als in der Vernunft ohne Ueberlegung befindlich antreffen, so dass man annimmt, das Seiende habe eine so überlegende Vernunft hervorgebracht, wie es ja auch stattfindet bei den die lebenden Wesen erzeugenden Begriffen; denn wie die genaueste Ueberlegung am besten schliesst, so verhält sich alles in den Begriffen, die vor der Ueberlegung sind. Was also muss man als vorhanden vermuthen in dem, was vor der Natur und über die Begriffe in ihr hinaus liegt? Denn da wo die Substanz nichts anderes ist als Vernunft und weder das Seiende noch die Vernunft etwas hinzugebrachtes, da dürfte es mühelos in der besten Verfassung sein, wenn anders es der Vernunft gemäss dasein wird, und dies ist das Seiende, was die Vernunft will und ist; daher ist es auch wahrhaft und ursprünglich; denn wenn es von einem andern stammt, so ist jenes die Vernunft. Da also in dem Seienden alle Figuren zur Erscheinung kommen und die gesammte Qualität — denn eine bestimmte war nicht da; denn eine konnte unmöglich dasein, da die Differenz mit vorhanden war, sondern eine und viele; denn auch die Identität war da; ferner war es eins und vieles und von Anfang an ein derartiges Seiende, dass in allen Arten das Eine und Viele war, also auch verschiedene Grössen und verschiedene Figuren und verschiedene Qualitäten; denn füglich konnte nichts ausgelassen werden, da das Ganze dort vollkommen ist, oder es wäre nicht das Ganze — da ferner das Leben hinzutritt oder vielmehr überall darin ist, so entstanden alle lebenden Wesen mit Nothwendigkeit und auch Körper waren da, weil Materie und Qualität vorhanden waren. Da nun alle stets geworden sind und bleiben und in ihrem Sinn von der Ewigkeit umschlossen sind, wobei ein jedes gesondert ist was es ist und doch wieder alle in einem zusammen sind, so ist gleichsam die Verflechtung aller in Einem befindlichen Dinge und ihre Zusammensetzung die Vernunft; und dadurch dass sie das Seiende in sich hat, ist sie ein vollendetes lebendes Wesen und dies seinem Begriffe nach, dadurch aber dass sie sich dem aus ihr Entstandenen selbst zum Anschauen darbietet als ein für jenes denkbar Gewordenes, verleiht sie die Möglichkeit richtiger Benennung.

22. Dies deutet auch Plato an, wenn er sagt: 'insofern die Vernunft die Beschaffenheit und Anzahl der in dem vollendeten lebenden Wesen vorhandenen Ideen schaut.' Denn auch die Seele nach der Vernunft, welche insofern sie Seele ist sie in sich hat, schaut dieselben besser in dem was vor ihr ist; und unsere Vernunft, die sie gleichfalls in sich hat, schaut sie besser in dem was vor ihr ist; denn in sich selbst schaut sie sie nur, in dem was vor ihr ist schaut sie auch, dass sie schaut. Diese Vernunft nun, von der wir das Schauen aussagen, ist nicht getrennt von der vor ihr, aus der sie stammt, und weil sie aus Einem vieles ist und die Natur des Differenten mit sich vereinigt hat, so wird sie ein vielfaches Eine. Die eine und vielfache Vernunft aber bringt auch die vielen Intelligenzen aus einer solchen Nothwendigkeit hervor. Ueberhaupt darf man das Eine nicht als Zahl und Einzelheit [Individuum] fassen; denn was man begrifflich fasst, ist Form; denn es ist ohne Materie. Deshalb sagt Plato, indem er auch dies dunkel andeutet, die Substanz lasse sich ins unendliche zertheilen. Denn solange die Theilung in eine andere Art, etwa aus der Gattung, geht, ist sie nicht unendlich; denn sie wird begrenzt durch die erzeugten Arten; die letzte Art aber, die nicht mehr in Arten getheilt wird, ist mehr unendlich. Und das bedeutet der Ausspruch: 'dann aber muss man, wenn man bereits bis ins unendliche vorgedrungen, die Sache aufgeben und gut sein lassen.' Indessen, soweit die Einzelheiten in sich sind, sind sie unendlich; dadurch dass sie von dem Einen umfasst werden, fallen sie schon unter die Zahl. Die Vernunft nun hat das auf sie Folgende als Seele, so dass auch die Seele bis zu ihrem letzten Theile in der Zahl liegt, während der äusserste Theil von ihr schon durchaus unendlich ist. Und eine solche Vernunft ist Theil, obgleich sie alles hat, und die Gesammtvernunft und ihre Einzelintelligenzen, die in Wirklichkeit sind indem sie Theil ist, sind Theile, die Seele aber ist ein Theil des Theils, jedoch als eine Wirksamkeit aus jener; denn wenn sie in sich selbst wirksam ist, so sind die Wirkungen die andern Intelligenzen, wenn sie aus sich herauswirkt, Seele. Wenn die Seele aber wirkt als Gattung oder Art, so sind die andern Seelen wie Arten; und die Wirksamkeiten dieser sind zweifache. Denn die nach oben hin ist Vernunft, die nach unten hin die andern Kräfte in geordneter Folge; die letzte befasst sich schon mit der Materie und gestaltet sie, und der untere Theil derselben verhindert das übrige All nicht oben zu sein. Vielmehr ist auch der sogenannte

untere Theil derselben ein Bild derselben, aber nicht ein abgeschnittenes, sondern den Bildern im Spiegel vergleichbar, solange das Urbild aussen vorhanden ist. Man muss aber begreifen, wie es sich mit dem Urbild aussen verhält. Und bis zu dem hin, was vor dem Abbild liegt, ist die intelligible Welt ganz vollkommen aus allem Intelligiblen, sowie diese Welt als eine Nachahmung jener, soweit sie das Bild eines lebenden Wesens bewahren kann, das lebende Wesen selbst ist, wie das Gemälde oder das Spiegelbild im Wasser dem angehört, was vor dem Wasser und dem Gemälde zu sein scheint. Die Nachahmung in dem Gemälde und Wasser aber ist nicht die Nachahmung von beiden zusammen, sondern von dem einen, das durch das andere gestaltet ist. Ein Bild der intelligiblen Welt also hat die Abbilder nicht des Schöpfers, sondern der in dem Schöpfer befassten Dinge, wozu auch der Mensch und jedes andere lebende Wesen gehört; ein lebendes Wesen ist auch dieses Abbild und das was es geschaffen hat, jedes von beiden auf andere Weise und beides im Intelligiblen.

DRITTES BUCH.

Ueber die Gattungen des Seienden.

III.

1. Welches unsere Ansicht über die Substanz ist und wie sie mit der Meinung Platos übereinstimmt, ist gesagt worden. Es gilt aber auch eine Untersuchung über die andere Natur, ob wir hier dieselben Gattungen anzunehmen haben, die wir dort annahmen, oder hier mehr, indem wir ausser jenen noch andere setzen, oder überhaupt andere, oder ob die einen jenen dort gleich, die andern verschieden sind. Man muss jedoch das ʻgleich und identisch' nach der Analogie und Homonymie verstehen; das wird nach dem Ergebniss der Untersuchung klar werden. Unser Ausgangspunkt ist dieser: Da unsere Untersuchung sich mit dem sinnlich Wahrnehmbaren beschäftigt, alles sinnlich Wahrnehmbare aber eingeschlossen ist durch diese Welt, so wird eine Untersuchung über die Welt nöthig sein durch Zerlegung ihrer Natur, und nach Zerlegung der Theile, aus denen sie besteht, müssen wir diese nach Gattungen

›niren, wie wir ähnlich etwa verfahren würden, wenn wir Stimme, die unendlich ist, eintheilen wollten durch Zurückung auf eine bestimmte Anzahl von Tönen: das Nämliche ielen Gegenständen reduciren wir auf Eins, dann wieder anderes und wieder ein anderes, bis ein jedes von ihnen iner bestimmten Zahl gelangt ist, und dabei nennen wir Gemeinsame in den Individuen Art, das Gemeinsame in Arten Gattung. Bei der Stimme nun war es möglich, Art und alle Laute zusammen auf eine Einheit zurückhren und diese als Element aller oder Stimme zu bezeich- bei der uns vorliegenden Untersuchung ist es nicht mögwie gezeigt worden. Deshalb muss man mehrere Gattungen ıchen und für dieses All andere als jene, da ja diese von jener verschieden ist und kein Synonymum, sondern Homonymum und Bild. Aber da auch hier in der Mischung in der Zusammensetzung das eine Körper, das andere ist — denn das Ganze ist ein lebendes Wesen — und lie Natur der Seele in jener intelligiblen Welt sich nicht ıal einfügen wird in die Ordnung der hier sogenannten tanz, so ist sie, wenn es auch schwierig wird, gleichwohl dem hier vorliegenden Gegenstand der Untersuchung aus- ıeiden, ähnlich wie man, wenn man die Bürger einer Stadt rdnungen abtheilen will, etwa nach dem Census oder nach Künsten, die anwohnenden Fremden draussen lässt. Was Affectionen angeht, welche mit dem Körper oder durch Körper die Seele treffen, so ist über deren Ordnung später ındeln, wenn wir die Bestandtheile dieser Welt untersuchen.

2. Zuerst gilt es die sogenannte Substanz zu betrachten, i wir zugestehen, dass die körperliche Natur homonymer e oder überhaupt nicht einmal Substanz genannt wird, ihr der Begriff des Fliessenden eignet, sondern recht ıtlich Werden und Entstehen. Sodann sind die Gegenle des Werdens theils so, theils so beschaffen; und die er werden in eine Einheit zusammengefasst, die einfachen wie usammengesetzten, ihre accidentiellen Bestimmungen oder ungen, indem wir auch diese von einander sondern; oder nennen das eine Materie, das andere die Form an ihr, bezeichnen ein jedes gesondert als Gattung oder bringen s unter eine Einheit, indem wir ein jedes von beiden ›nymer Weise als Substanz bezeichnen. Aber was ist das einsame an Materie und Form? Wie ist die Materie eine ıng und wovon? Denn welche Differenz hat die Materie? velche Ordnung ist das aus beiden Zusammengesetzte zu

untere Theil derselben ein Bild derselben, aber nicht ein abgeschnittenes, sondern den Bildern im Spiegel vergleichbar, solange das Urbild aussen vorhanden ist. Man muss aber begreifen, wie es sich mit dem Urbild aussen verhält. Und bis zu dem hin, was vor dem Abbild liegt, ist die intelligible Welt ganz vollkommen aus allem Intelligiblen, sowie diese Welt als eine Nachahmung jener, soweit sie das Bild eines lebenden Wesens bewahren kann, das lebende Wesen selbst ist, wie das Gemälde oder das Spiegelbild im Wasser dem angehört, was vor dem Wasser und dem Gemälde zu sein scheint. Die Nachahmung in dem Gemälde und Wasser aber ist nicht die Nachahmung von beiden zusammen, sondern von dem einen, das durch das andere gestaltet ist. Ein Bild der intelligiblen Welt also hat die Abbilder nicht des Schöpfers, sondern der in dem Schöpfer befassten Dinge, wozu auch der Mensch und jedes andere lebende Wesen gehört; ein lebendes Wesen ist auch dieses Abbild und das was es geschaffen hat, jedes von beiden auf andere Weise und beides im Intelligiblen.

DRITTES BUCH.

Ueber die Gattungen des Seienden.

III.

1. Welches unsere Ansicht über die Substanz ist und wie sie mit der Meinung Platos übereinstimmt, ist gesagt worden. Es gilt aber auch eine Untersuchung über die andere Natur, ob wir hier dieselben Gattungen anzunehmen haben, die wir dort annahmen, oder hier mehr, indem wir ausser jenen noch andere setzen, oder überhaupt andere, oder ob die einen jenen dort gleich, die andern verschieden sind. Man muss jedoch das 'gleich und identisch' nach der Analogie und Homonymie verstehen; das wird nach dem Ergebniss der Untersuchung klar werden. Unser Ausgangspunkt ist dieser: Da unsere Untersuchung sich mit dem sinnlich Wahrnehmbaren beschäftigt, alles sinnlich Wahrnehmbare aber eingeschlossen ist durch diese Welt, so wird eine Untersuchung über die Welt nöthig sein durch Zerlegung ihrer Natur, und nach Zerlegung der Theile, aus denen sie besteht, müssen wir diese nach Gattungen

disponiren, wie wir ähnlich etwa verfahren würden, wenn wir die Stimme, die unendlich ist, eintheilen wollten durch Zurückführung auf eine bestimmte Anzahl von Tönen: das Nämliche in vielen Gegenständen reduciren wir auf Eins, dann wieder ein anderes und wieder ein anderes, bis ein jedes von ihnen zu einer bestimmten Zahl gelangt ist, und dabei nennen wir das Gemeinsame in den Individuen Art, das Gemeinsame in den Arten Gattung. Bei der Stimme nun war es möglich, jede Art und alle Laute zusammen auf eine Einheit zurückzuführen und diese als Element aller oder Stimme zu bezeichnen; bei der uns vorliegenden Untersuchung ist es nicht möglich, wie gezeigt worden. Deshalb muss man mehrere Gattungen aufsuchen und für dieses All andere als jene, da ja diese auch von jener verschieden ist und kein Synonymum, sondern ein Homonymum und Bild. Aber da auch hier in der Mischung und in der Zusammensetzung das eine Körper, das andere Seele ist — denn das Ganze ist ein lebendes Wesen — und da die Natur der Seele in jener intelligiblen Welt sich nicht einmal einfügen wird in die Ordnung der hier sogenannten Substanz, so ist sie, wenn es auch schwierig wird, gleichwohl von dem hier vorliegenden Gegenstand der Untersuchung auszuscheiden, ähnlich wie man, wenn man die Bürger einer Stadt in Ordnungen abtheilen will, etwa nach dem Census oder nach den Künsten, die anwohnenden Fremden draussen lässt. Was die Affectionen angeht, welche mit dem Körper oder durch den Körper die Seele treffen, so ist über deren Ordnung später zu handeln, wenn wir die Bestandtheile dieser Welt untersuchen.

2. Zuerst gilt es die sogenannte Substanz zu betrachten, wobei wir zugestehen, dass die körperliche Natur homonymer Weise oder überhaupt nicht einmal Substanz genannt wird, weil ihr der Begriff des Fliessenden eignet, sondern recht eigentlich Werden und Entstehen. Sodann sind die Gegenstände des Werdens theils so, theils so beschaffen; und die Körper werden in eine Einheit zusammengefasst, die einfachen wie die zusammengesetzten, ihre accidentiellen Bestimmungen oder Wirkungen, indem wir auch diese von einander sondern; oder wir nennen das eine Materie, das andere die Form an ihr, und bezeichnen ein jedes gesondert als Gattung oder bringen beides unter eine Einheit, indem wir ein jedes von beiden homonymer Weise als Substanz bezeichnen. Aber was ist das Gemeinsame an Materie und Form? Wie ist die Materie eine Gattung und wovon? Denn welche Differenz hat die Materie? In welche Ordnung ist das aus beiden Zusammengesetzte zu

falle; wurde doch auch die Bewegung als continuirlich gefasst und nicht unter die Quantität gestellt. Weshalb soll gross und klein nicht zum Quantum gehören? Denn durch eine gewisse Quantität ist das Grosse gross, auch die Grösse gehört nicht zur Relation, sondern das Grössere und das Kleinere; denn es steht in Relation zu einem andern, wie auch das Doppelte. Warum ist nun ein Berg klein, ein Hirsekorn gross? Zuerst heisst ein Berg wohl klein im Gegensatz zu einem kleineren. Denn wenn zugegeben wird, dass er auch von ihnen [den Gegnern] im Verhältniss zu den Dingen gleicher Gattung so genannt wird, so wird zugegeben, dass er so genannt wird im Gegensatz zu einem kleineren; auch ein grosses Hirsekorn wird nicht schlechthin gross genannt, sondern eben ein grosses Hirsekorn. Das ist gleichbedeutend mit dem Zusatz: unter den Dingen gleicher Gattung; denn grösser als die Dinge gleicher Gattung dürfte es naturgemäss genannt werden. Warum sollte ferner nicht auch das Schöne unter das Relative gezählt werden? Freilich sprechen wir von einem Schönen an sich und als Qualität und von dem Schöneren als etwas relativen; gleichwohl möchte auch das als schön Bezeichnete im Verhältniss zu einem andern als hässlich erscheinen, wie die des Menschen im Vergleich zur Schönheit der Götter: „der Affen schönster“, sagt Plato, „ist hässlich im Vergleich zu einer andern Wesengattung“; aber an sich ist etwas schön, im Vergleich zu etwas anderen schöner oder das Gegentheil. Auch in unserem Fall also ist etwas an sich gross in Verbindung mit Grösse, im Verhältniss zu etwas anderem ist es nicht so beschaffen; oder es wäre das Schöne aufzuheben, weil etwas anderes schöner als es selbst ist. Auf diese Weise also ist auch das Grosse nicht aufzuheben, weil etwas anderes grösser ist; würde doch auch das Grössere nicht sein, wenn das Grosse nicht wäre, ebenso das Schönere nicht, wenn das Schöne nicht wäre.

12. Man muss also auch den Gegensatz zulassen innerhalb des Quantum; denn die Reflexion gesteht den Gegensatz zu, wenn wir von gross und klein sprechen, indem sie die Vorstellungen als Gegensätze fasst, wie wenn wir von vielem und wenigem sprechen; denn auch die Annäherung, muss man sagen, hat bei der Aussage von viel und wenig statt. Denn ‘viele’ sind die Menschen in dem Hause im Gegensatz zu ‘mehreren’, und das ist etwas relatives; und ‘wenige’ sind in dem Theater im Gegensatz zu ‘weniger’. Man muss überhaupt das Viele als eine grosse Menge in der Zahl bezeichnen;

wie gehört aber die Menge zur Relation? Dies ist aber gleichbedeutend mit Ausdehnung der Zahl, das Gegentheil ist Zusammenziehung. Das Nämliche findet bei dem Continuirlichen statt, indem das Continuirliche gleichsam als Verlängerung betrachtet wird. Das Quantum entsteht nun, wenn die Einheit dazukommt und der Punkt: tritt beides schnell hinzu, so wird das eine wenig, das andere klein; wenn der Process nicht schnell aufhört, so wird das eine viel, das andere gross. Welches ist nun die Grenze? des Schönen? des Warmen? Denn auch das Wärmere hat hier seine Stelle. Freilich heisst das Wärmere so im Verhältniss zu etwas anderem, das Warme aber schlechthin eine Qualität. Ueberhaupt aber bedarf es eines Begriffs, wie des Schönen so auch des Grossen, welcher hinzugenommen etwas gross macht, wie der des Schönen etwas schön. Gegensatz also hat hiernach im Gebiete der Quantität statt; denn dem Raume nach nicht mehr, weil dieser nicht zur Quantität gehört; denn auch wenn der Raum zur Quantität gehörte, wäre das Oben keinem andern entgegengesetzt, wenn es nicht ein Unten gäbe im All. Das an den Theilen sogenannte Oben und Unten dürfte nichts anderes bezeichnen als weiter nach oben und unten und zu vergleichen sein dem Rechts und Links, diese gehören aber in die Kategorie der Relation. Der Silbe und dem Satz kommt es accidentiell zu Quantitäten und Substrat der Quantität zu sein; denn die Stimme ist etwas quantitatives, sie ist Bewegung. Sie ist also überhaupt auf Bewegung zurückzuführen, wie auch die Thätigkeit.

13. Dass nun das Continuirliche von dem Discreten wohl gesondert ist durch einen gemeinsamen und eigenthümlichen Terminus, ist gesagt. Im Verfolg vorliegender Untersuchung ergiebt sich bei der Zahl ein Unterschied durch das Ungerade und Gerade; und wiederum, wenn in jeder von diesen beiden gewisse Unterschiede liegen, so muss man sie entweder den in der Zahl bereits befindlichen Dingen zugestehen oder man muss diese Unterschiede von den monadischen Zahlen statuiren, von den sinnlichen aber nicht mehr. Trennt man die sinnlichen Zahlen nur begrifflich von den andern, so hindert nichts, auch bei diesen die nämlichen Unterschiede zu denken. Wie aber verhält sichs mit dem Continuirlichen, wenn das eine Linie, das andere Fläche, das dritte Körper ist? Nun, wer das eine auf eine, das andere auf zwei, das dritte auf drei Dimensionen ausdehnt, wird es nicht in Arten zu theilen, sondern nur eine Aufzählung zu machen scheinen; denn immer ist bei den so aufgefassten Zahlen nach dem Früheren und dem

Späteren keine gemeinsame Gattung vorhanden, noch wird es bei der ersten, zweiten und dritten Vermehrung etwas gemeinsames geben. Aber vielleicht findet sich an ihnen das Gleiche sofern es ein Quantum ist, und nicht ist das eine mehr, das andere weniger quantitativ, auch wenn das eine mehr, das andere weniger Dimensionen hat. Bei den Zahlen nun, sofern sie alle Zahlen sind, dürfte das Gemeinsame vorhanden sein; denn vielleicht macht nicht die Einzahl die Zweizahl noch die Zweizahl die Dreizahl, sondern ebendasselbe alles. Wenn sie aber nicht werden, sondern sind, und wir sie nur werdend betrachten, so mag die geringere Zahl die frühere, die spätere die grössere sein; aber sofern sie Zahlen sind, fallen alle unter eine Einheit. Auch auf die Grössen sind die Verhältnisse der Zahlen zu übertragen; wir werden aber Linie, Fläche, Körper von einander trennen, weil sie als Grössen der Gestalt nach verschieden sind. Ob man eine jede derselben wieder eintheilen muss: die Linie in gerade, krumme und spiralförmige Linien, die Fläche in geradlinige und krummlinige Figuren, den Körper in Kreis und Figuren mit geradlinigen Seiten, und diese wieder, wie es die Geometer thun, in andere — ist zu untersuchen.

14. Denn als was sollen wir die gerade Linie bezeichnen? Nicht als Grösse? Allerdings kann man das Gerade als qualificirte Grösse bezeichnen. Was hindert nun, dass sie als Linie Differenz ist? Denn das Gerade gehört doch keinem andern an als der Linie; haben wir doch auch die Differenzen der Substanz von der Qualität hergenommen. Die gerade Linie ist also ein Quantum mitsammt der Differenz und deswegen ist die gerade nicht etwas zusammengesetztes aus Geradheit und Linie; ist sie etwas zusammengesetztes, so ist sie es in Verbindung mit der eigenen Differenz. Warum soll aber eine Figur aus drei Linien nicht zur Quantität gehören? Es bilden doch wohl nicht einfach drei Linien das Dreieck, sondern drei von dieser bestimmten Lage und ebenso das Vierseit vier so liegende Linien; denn auch die gerade Linie ist eben so ein Quantum; wenn wir nun die gerade nicht bloss ein Quantum nennen, was hindert, auch die begrenzte nicht bloss ein Quantum zu nennen? Allein die Grenze der Linie ist der Punkt und der liegt nicht in einer andern Gattung. Auch die begrenzte Fläche ist demnach ein Quantum, da sie ja Linien begrenzen, welche viel mehr in der Quantität liegen. Wenn nun die begrenzte Fläche in der Quantität liegt, diese aber zerfällt in Vierecke oder Vielseite oder Sechsseite, so liegen auch alle Figuren in der Quantität. Wenn wir aber, weil wir das Dreieck

und Viereck ein Quale nennen, es unter die Qualität stellen wollen, so hindert nichts, ein und dasselbe unter verschiedene Kategorien zu bringen: sofern es eine Grösse ist und eine solche Grösse, gehört es zur Quantität, sofern es aber eine solche Form darbietet, zur Qualität; vielleicht ist auch das Dreieck an sich eine derartige Form. Was hindert also, auch die Kugel ein Quale zu nennen? Fährt man nun in derselben Richtung fort, so wird man zugeben, dass die Geometrie es demnach nicht mit Grössen, sondern mit Qualitäten zu thun hat. Allein dies scheint nicht richtig zu sein, sondern diese Disciplin hat es mit Grössen zu thun. Die Differenzen der Grössen heben ihr Wesen als Grössen nicht auf, wie auch die der Substanzen nicht das Wesen derselben als Substanzen. Ferner ist jede Fläche begrenzt, denn unmöglich kann eine Fläche unbegrenzt sein; wie ich ferner, wenn ich an der Substanz eine Qualität auffasse, von einer substantiellen Qualität spreche, so fasse ich noch viel mehr, wenn ich die Figuren auffasse, Unterschiede der Qualität auf. Sodann, wenn wir diese nicht als Differenzen von Grössen auffassen wollen, welchen Dingen sollen wir sie beilegen? Wenn es aber Differenzen von Grössen sind, so sind die aus den Differenzen entstandenen Grössen als Unterschiede in die Arten derselben zu setzen.

15. Aber wie ist der Quantität das Gleiche und Ungleiche eigen? Denn ähnlich werden Dreiecke genannt. Auch Grössen werden ähnlich genannt und die genannte Aehnlichkeit hebt das Vorhandensein des Aehnlichen und Unähnlichen in der Quantität nicht auf; vielleicht nämlich wird hier bei den Grössen das Aehnliche in anderer Weise ausgesagt und nicht so wie in der Qualität. Sodann, wenn er [Aristoteles] das Gleiche und Ungleiche eigenthümlich nannte, so hob er damit die Berechtigung nicht auf, das Aehnliche auch von gewissen Dingen auszusagen; aber wenn er das Aehnliche und Unähnliche der Qualität zusprach, so ist das an der Quantität, wie wir sagten, in anderer Weise zu prädiciren. Wenn aber das Aehnliche dasselbe ist, so ist auch hierbei zu beachten, dass an jeder Gattung, an der Quantität wie der Qualität, andere Eigenthümlichkeiten haften. Oder es ist zu sagen: das Aehnliche wird auch von der Quantität ausgesagt, sofern die Differenzen in ihm liegen, allgemein aber, dass man die ergänzenden und vollendenden Differenzen dem zuordnen muss, dessen Differenzen sie sind, und ganz besonders, wenn die Differenz bloss die Differenz von jenem allein ist. Wenn sie aber in dem einen die Substanz erfüllt, in dem andern nicht, so ist sie

da einzuordnen wo sie erfüllt, wo sie aber nicht erfüllt, ist sie nur an und für sich aufzufassen; unter Erfüllung der Substanz verstehe ich aber nicht die Erfüllung der schlechthinnigen sondern der so beschaffenen Substanz, da das Aufnehmende einen so beschaffenen Zusatz nicht als substantiellen aufnimmt. Auch jenes ist zu bemerken, dass wir gleich die Dreiecke und Vierecke nennen und so bei allen Figuren, den Flächen wie den Körpern; folglich mag das Gleiche und Ungleiche dem Quantum eigenthümlich zukommen; ob das Aehnliche und Unähnliche auch dem Quale, ist zu untersuchen. Ueber das Quale aber wurde gesagt, dass es mit andern der Materie und dem Quantum beigemischt eine Erfüllung der sinnlichen Substanz zu Wege bringt, und dass diese sogenannte Substanz dies wohl sein mag aus vielem, nicht ein bestimmtes Etwas, sondern mehr ein Quale, und dass der Begriff z. B. des Feuers wohl mehr das bestimmte Etwas bezeichnet, während die Form, die er zu Stande bringt, mehr ein Quale ist; dass ferner der Begriff des Menschen das bestimmte Etwas, das in der Natur des Körpers zur Vollendung Gebrachte als ein Bild des Begriffes mehr ein Quale sei: z. B. wie der sichtbare Sokrates doch der Mensch ist und nichtsdestoweniger sein gemaltes Bild, das aus Farben und Flüssigkeiten besteht, Sokrates genannt wird, so nennen wir, obwohl der Begriff es ist wonach Sokrates Sokrates ist, doch den sinnlich wahrnehmbaren Menschen Sokrates, aber von den Farben und Figuren sagen wir, dass sie Nachahmungen jener im Begriffe vorhandenen sind, und von diesem Begriff, dass er im Verhältniss zu dem erst eigentlich wahrsten Begriff des Menschen ganz ebenso angethan sei. Dies also auf diese Weise.

16. Ein jedes für sich genommen und gesondert von den andern an der sogenannten Substanz haftenden Dingen nennt man die Qualität in diesen, womit man jedoch nicht das bestimmte Etwas oder das Quantum oder die Bewegung bezeichnet, sondern ein charakteristisches Merkmal, das 'so beschaffen' und 'wie beschaffen' darlegt, z. B. das körperlich Schöne und Hässliche; denn das Schöne hier und dort ist bloss homonym, also auch das Quale; ist ja auch das Schwarze und das Weisse ein anderes [hier und dort]. Aber das in dem Samenkorn und einem derartigen Begriff Wirksame: ist es identisch oder nur homonym mit dem in die Erscheinung Tretenden? Soll man es dem Intelligiblen oder dem Sinnlichen zutheilen? Und das Hässliche in der Seele? Denn dass das Schöne ein anderes ist, ist bereits klar. Aber wenn es in dieser Qualität ist, so befindet sich auch die Tugend unter den sinnlichen

Qualitäten. Vielmehr sind sie Tugenden theils unter den sinnlichen, theils unter den intelligiblen Qualitäten. Auch hinsichtlich der Künste, die doch Begriffe sind, könnte man in Zweifel sein, ob sie zu den sinnlichen Qualitäten gehören; denn wenn Begriffe in der Materie sind, so ist die Materie für sie doch die Seele; aber wenn sie mit Materie verbunden sind, so sind sie in gewisser Weise hier. Man vergleiche z. B. das Citherspiel; denn um die Saiten und gewissermassen einen Theil der Kunst bewegt sich die Melodie, der sinnliche Laut, wenn man dies nicht lieber als Thätigkeiten und nicht als Theile ansehen will. Aber es sind wenigstens sinnlich wahrnehmbare Thätigkeiten; denn auch das körperlich Schöne ist zwar unkörperlich, aber wir haben es als ein Sinnliches den körperlichen Dingen zuertheilt. Was ferner die Geometrie und Arithmetik betrifft, die wir als eine doppelte auffassen, so sind die Disciplinen derselben theils so in die sinnliche Qualität einzuordnen, theils als Beschäftigungen allein der Seele jenem Intelligiblen zuzuweisen. Auch von der Musik und Astronomie behauptet Plato dasselbe. Die Künste also, welche es mit Körpern zu thun haben und sinnliche Werkzeuge wie Sinneswahrnehmung gebrauchen, sind, obwohl Zustände der Seele, weil sie sich nach unten neigen, in diese sinnliche Qualität einzuordnen. So hindert denn auch nichts die praktischen Tugenden hierher zu stellen, nämlich die ihre Thätigkeit in Staat und Gesellschaft ausüben, welche alle die Seele nicht lostrennen, indem sie sie zu dem Intelligiblen hinführen, sondern hier das Schöne wirken, indem sie dies als ein gewolltes, aber nicht als etwas nothwendiges hinstellen. Demnach gehört auch das im Samenkorn als Begriff wirksame Schöne und viel mehr noch das Schwarze und Weisse zu diesen sinnlichen Qualitäten. Wie nun? Werden wir auch eine solche Seele, in der diese Begriffe liegen, in die sinnliche Substanz einordnen? Allein wir haben diese ja nicht Körper genannt, sondern da die Begriffe an den Körpern wirksam sind und Körper hervorbringen, so haben wir sie unter die sinnliche Qualität gerechnet; da wir nun die sinnliche Substanz als das aus allen genannten Dingen Bestehende gesetzt haben, so werden wir eine unkörperliche Substanz keineswegs zu ihr zählen. Die Qualitäten aber, die wir alle unkörperlich nennen, haben wir als Affecte in der Seele, die sich zum Sinnlichen neigen, dazu gerechnet und ebenso die Begriffe der individuellen Seele. Denn den Affect, der sich spaltet und vertheilt auf das w o r a n er ist und w o r i n er ist, theilten wir einer Qualität zu, die nicht körperlich, wohl

aber am Körper ist; die Seele aber theilten wir nicht mehr dieser sinnlichen Substanz zu, weil wir den zum Körper neigenden Affect in ihr schon der Qualität zuertheilt hatten. Wenn sie dagegen ohne den Affect und ohne den Begriff denkt, so haben wir sie ihrem Ursprung zuertheilt, ohne irgendwie irgend eine intelligible Substanz hier unten zu belassen.

17. Wenn nun dem so ist, dann muss man die Qualitäten in seelische und körperliche d. h. dem Körper angehörige theilen. Will jemand es betonen, dass alle Seelen dort im Intelligiblen sind, so kann man die sinnlichen Qualitäten nach den Sinnen eintheilen: nach den Augen, den Ohren, dem Tastsinn, Geschmack, Geruch; und wenn es von diesen wieder Unterschiede giebt, nach dem Gesicht die Farben, nach dem Gehör die Töne u. s. f. nach den übrigen Sinnen; die Töne ferner, sofern sie qualificirt sind, angenehm, hart, weich. Da wir aber die Unterschiede an der Substanz nach den Qualitäten eintheilen, desgleichen die Thätigkeiten und Handlungen danach schön oder hässlich und überhaupt qualificirt nennen — denn das Quantum fällt selten in das Gebiet der artbildenden Unterschiede oder nirgends — desgleichen das Quantum nach den ihm eigenthümlichen Qualitäten bestimmen: so könnte man in Zweifel sein, wie man auch die Qualität nach Arten theile, welcher Unterschiede man sich dazu bedienen solle und aus welcher Gattung? Denn dass sie durch sich selbst getheilt werde, ist absurd und ähnlich, wie wenn man die Unterschiede der Substanz wieder Substanzen nennen wollte. Wonach also soll man das Schwarze und das Weisse unterscheiden? Wonach die Farben überhaupt von den Flüssigkeiten und den Qualitäten, die durch Berührung percipirt werden? Wenn wir diese unterscheiden durch die verschiedenen Sinneswerkzeuge, so liegt der Unterschied nicht in den Substraten selbst. Aber wie ist es möglich nach derselben sinnlichen Wahrnehmung? Wenn der Unterschied darin besteht, dass an den Augen das eine verbindender, das andere trennender Natur sei und ebenso bei der Sprache das eine trennend, das andere verbindend: so entsteht auch hinsichtlich der Affectionen selbst die Frage, ob diese Trennungen und Verbindungen seien; sodann hat man nicht das, wodurch sie sich unterscheiden, angegeben. Sagt man aber, die Qualitäten seien einzutheilen nach ihren Wirkungen und diese Eintheilung sei nicht unvernünftig, so muss man jenes vielleicht sagen, dass das Unsichtbare nach seinen Wirkungen eingetheilt wird, z. B. die Wissenschaften; wie aber das sinnlich Wahrnehmbare nach seinen

Wirkungen? Indem wir ferner in den Wissenschaften nach den Wirkungen eintheilen und überhaupt nach den Kräften der Seele scheiden, in der Voraussetzung dass sie je nach ihren Wirkungen verschieden sind, so sind wir im Stande ihre Unterschiede begrifflich aufzufassen, da wir nicht bloss das Gebiet ihrer Wirksamkeit, sondern auch ihre Begriffe sehen. Die Künste werden wir wohl durch ihre Begriffe und Merkmale unterscheiden können: wie aber die körperlichen Qualitäten? Gewiss dürfte man auch dort bei den verschiedenen Begriffen fragen, wie sie verschieden sind. Denn augenscheinlich unterscheidet sich das Weisse vom Schwarzen; aber wir wollen wissen, wodurch.

18. Jedoch alle diese Schwierigkeiten zeigen, dass man von allen andern Dingen Unterschiede aufsuchen muss, wodurch wir die einzelnen von einander unterscheiden können, dass es aber unmöglich und unvernünftig ist, die Unterschiede der Unterschiede aufzusuchen. Denn weder lassen sich Substanzen der Substanzen noch Quantitäten des Quantum noch Qualitäten der Qualitäten noch Differenzen der Differenzen auffinden, sondern sie müssen, wo es angeht, durch äussere Kriterien sei es constituirende oder dergleichen bestimmt werden. Wo aber auch dies nicht angeht, wie z. B. bei Unterscheidung der dunkelgrünen von der hellgrünen Farbe, da man sie aus schwarzer und weisser Farbe gemischt sein lässt: was soll man sagen? Indessen dass sie verschieden sind, wird ja die sinnliche Wahrnehmung und die Vernunft aussagen, freilich ohne Rechenschaft davon zu geben: die sinnliche Wahrnehmung nicht, weil ihr die vernünftige Erwägung nicht eignet, sondern sie nur unterscheidende Merkmale für die Anschauung giebt; die Vernunft nicht, weil sie in ihren Intuitionen einfach ist und nicht überall begrifflicher Darstellung sich bedient, dass sie von einem jeden aussagte was es ist. Gleichwohl giebt es in ihren Bewegungen eine Differenz, welche das eine von dem andern unterscheidet, ohne dass diese selbst der Differenz bedürfte. — Können nun wohl die Qualitäten alle Differenzen werden oder nicht? Das Weisse freilich und überhaupt die Farben und die Qualitäten im Bereiche des Tastsinns und Geschmacks können Differenzen anderer Dinge werden, da sie auch Arten sind: wie aber die Grammatik und Musik? Nun dadurch, dass diese die Seele grammatisch, jene sie musikalisch macht, ganz besonders, wenn sie von Natur vorhanden sind, so dass sie auch zu artbildenden Unterschieden werden. Es fragt sich ferner, ob eine jede Differenz aus dieser Gattung [zu welcher die Dinge gehören]

oder einer andern stammt. Und wenn aus dieser Gattung, so ist sie in derselben Weise die Differenz der Dinge aus derselben Gattung, wie die Qualitäten es sind von Qualitäten. Denn was die Tugend und das Laster anbetrifft, so ist die eine ein so beschaffener, die andere ein so beschaffener Zustand [Verhalten]; also sind, da die Zustände Qualitäten sind, die Unterschiede Qualitäten; man müsste denn sagen, dass der Zustand ohne die Differenz nicht Qualität sei, vielmehr die Differenz die Qualität mache. Allein wenn das Süsse nützlich, das Bittere schädlich ist, so wird man nach dem Zustand, nicht nach der Qualität unterscheiden. Wie aber, wenn das Süsse dick, das Herbe dünn ist? Vielleicht sagt 'dick' nicht, was das Süsse war, sondern wodurch die Süssigkeit entstand; ebenso verhält es sich mit dem Herben; folglich ist zu untersuchen, ob überall die Qualität die Differenz der Nichtqualität ist, wie ja auch die Substanz nicht die Differenz der Substanz noch die Quantität die Differenz des Quantum ist. Aber fünf unterscheidet sich doch um zwei von drei! Es ist um zwei grösser, aber 'unterscheidet sich' kann man nicht sagen; denn wie sollte es sich durch zwei, die in drei liegt, unterscheiden? Auch die Bewegung dürfte sich von der Bewegung nicht durch die Bewegung unterscheiden, noch möchte jemand diese Entdeckung bei den andern Dingen machen. Bei der Tugend und dem Laster ist das Ganze im Verhältniss zum Ganzen aufzufassen und so werden sie sich unterscheiden. Was aber die Hernahme der Differenz aus derselben Gattung und nicht aus einer andern betrifft, wenn man nämlich danach eintheilt, dass die eine Tugend es zu thun hat mit den Lüsten, die andere mit den zornigen Affecten, ferner die eine mit dem Erwerb, die andere mit dem Aufwand u. s. f. und dann annimmt, dass so richtig eingetheilt sei: dann ist es klar, dass es auch Differenzen geben kann, die nicht Qualitäten sind.

19. Der Qualität sind, wie es schien, auch die hinzuzurechnen, welche ihre Beschaffenheit ihr gemäss haben, soweit die Qualität an ihnen ist; wobei wir sie jedoch nicht eigentlich hinzunehmen, damit nicht zwei Kategorien entstehen, sondern wir kehren von ihnen zu dem zurück, von dem sie ihren Namen haben. Das aber was nicht weiss ist, wenn es eine andere Farbe bezeichnet, ist eine Qualität; wenn es aber nur eine Negation von Dingen ist oder eine Aufzählung, so dürfte diese nichts sein als ein Wort oder Name oder Ausdrucksform, die selbst mit zur Sache wird; und wenn die Negation ein Wort ist, so ist sie eine Art Bewegung, wenn

ein Name oder Ausdrucksform, so gehören diese zur Relation, insofern sie etwas bezeichnen. Wenn aber nicht bloss die Aufzählung der Sachen zur Gattung gehört, sondern auch die Benennungen und die Bezeichnungen davon, welche Gattung ein jedes bezeichnet, dahin zu rechnen sind, so werden wir sagen, dass die einen die Dinge bloss setzen durch Darlegung, die andern sie aufheben; jedoch ist es vielleicht besser die Negationen der Dinge nicht mit zu ihnen zu zählen wegen des zusammengesetzten Charakters. Wie aber steht es mit den Beraubungen? Wenn wirklich die Dinge, deren Beraubungen sie sind, Qualitäten sind, so sind auch sie Qualitäten, z. B. zahnlos, blind; der Nackte und Bekleidete ist nicht so oder so beschaffen, sondern vielmehr in einem gewissen Zustande; also befindet er sich in einer Lage, die im Verhältniss zu etwas anderem steht. Das Leiden während des Leidens ist nicht eine Qualität, sondern eine Art Bewegung; hat man etwas erlitten und nun mehr das Leiden als etwas bleibendes so heisse es Qualität; hat man das Leiden nicht mehr, sondern heisst es, man habe etwas erlitten, so ist man bewegt worden. Dies ist aber dasselbe wie 'man war in Bewegung'. Man muss aber bloss die Bewegung im Denken erfassen mit Abstrahirung von der Zeit; denn auch die Gegenwart darf man nicht einmal hinzunehmen. Ausdrücke ferner wie gut u. dergl. [Adverbia] sind auf den einen Begriff der Gattung [die Qualität] zurückzuführen. Ob ferner das Erröthen auf die Qualität, das Rothe dagegen nicht mehr darauf zurückzuführen sei, bedarf der Untersuchung. Denn das Rothwerden ist mit Recht nicht darauf zurückzuführen; denn ein solcher leidet etwas oder wird überhaupt bewegt; wenn er aber nicht mehr roth wird sondern schon ist: warum ist er nicht so beschaffen? Denn der so Beschaffene ist es nicht durch die Zeit, sondern durch eben diese Qualität, und wenn wir jemanden roth nennen, so sagen wir eine Qualität von ihm aus. Auf diese Weise werden wir nur die habituellen Zustände Qualitäten nennen, das jeweilige Verhalten aber nicht mehr. Der Warme also, nicht der gewärmt wird, und der Kranke, nicht der in eine Krankheit geräth [fällt unter die Kategorie der Qualität].

20. Man muss ferner zusehen, ob nicht etwa jeder Qualität eine andere [conträr] entgegengesetzt sei; denn auch die Mitte scheint den Extremen bei der Tugend und dem Laster entgegengesetzt zu sein. Aber bei den Farben verhält es sich mit den in der Mitte liegenden nicht so. Wenn das nun daher kommt, dass die mittleren Farben Mischungen der ex-

tremen sind, so durfte man sie in der Eintheilung nicht entgegensetzen, sondern musste nach dem Gegensatz von schwarz und weiss theilen, die übrigen als Zusammensetzungen betrachten. Einerseits jedoch bilden wir auf Grund eines einzigen der Mittelbegriffe, auch wenn er als aus der Zusammensetzung entstanden betrachtet werden kann, Gegensätze; andererseits deshalb, weil die Gegensätze sich nicht bloss unterscheiden, sondern auch am meisten. Allein der weiteste Abstand wird doch wohl darin erfasst, dass man bereits diese Mittelbegriffe gesetzt hat; denn wenn man diese Zwischenglieder wegnimmt, wodurch will man den weitesten Abstand bestimmen? Nun dadurch dass das Graue dem Weissen näher ist als das Schwarze; und dies erfahren wir durch das Auge. Ebenso ist es bei den Flüssigkeiten: warm und kalt hat kein Mittleres. Indessen es ist klar, dass wir uns an diese Auffassung gewöhnt haben; das wird man uns leicht zugeben. Aber wir behaupten: das Weisse und das Gelbe und so jede beliebige Farbe im Verhältniss zur andern sind gänzlich von einander verschieden und weil sie verschieden sind, darum sind sie entgegengesetzte Qualitäten. Denn nicht darin, dass andere zwischen ihnen liegen, besteht ihr Gegensatz; zwischen der Gesundheit wenigstens und der Krankheit liegt nichts in der Mitte und dennoch sind sie Gegensätze. Vielleicht indessen hat das, was aus einer jeden von beiden entsteht, den weitesten Abstand. Aber wie kann man von dem weitesten Abstand reden, wenn in den Zwischenstufen nicht minder weite vorhanden sind? Unmöglich also kann man bei Gesundheit und Krankheit von dem weitesten Abstand reden. Demnach ist der Gegensatz durch etwas anderes, nicht durch den weitesten Abstand zu bestimmen. Soll es durch den Begriff des Vielen geschehen, so werden, wenn das Viele an Stelle des Mehr im Verhältniss zum Weniger gesetzt wird, die unvermittelten Gegensätze wieder entschlüpfen; nimmt man Viel im absoluten Sinne, so wird, wenn zugestanden ist, dass ein jedes von Natur viel von einander abstehe, zugestanden sein, dass man den Abstand nicht durch den Begriff des Mehr messe. Aber es muss untersucht werden, wie der Gegenstand zu bestimmen ist. Was eine gewisse Aehnlichkeit hat — ich meine nicht der Gattung nach und durchweg, etwa dadurch dass sich mehr oder weniger Theile von ihnen z. B. mit andern Formen gemischt haben — das sind keine Gegensätze, sondern Gegensätze sind Dinge, die der Art nach nichts Identisches an sich haben, wobei noch hinzuzufügen: in der Gattung der Qualität;

denn von diesem Gesichtspunkt aus ergeben sich die unvermittelten Gegensätze, die nichts, was sie ähnlich machen könnte, an sich haben, da es andere Merkmale, die auf beide Seiten passten und eine Aehnlichkeit hätten, nicht giebt, wohl aber einige allein, die sie nicht haben. Wenn dem so ist, so sind diejenigen unter den Farben, welche etwas Gemeinsames haben, nicht entgegengesetzt. Aber nichts wird hindern, dass zwar nicht jede Farbe einer jeden, wohl aber eine Farbe einer andern in dieser Weise entgegengesetzt sei; desgleichen auch bei den Flüssigkeiten hinsichtlich des Geschmacks. Diese Schwierigkeiten also seien auf diese Weise dargelegt. Was ferner das Mehr oder Minder [die graduellen Unterschiede] anbetrifft, so gaben wir zu, dass dasselbe in den [an Qualitäten] participirenden Dingen stattfinde, es stand aber die Gesundheit als solche und die Gerechtigkeit in Frage. Wenn nun wirklich eine jede von ihnen eine gewisse Breite an sich hat, dann sind ihr auch die verschiedenen Grade des Verhaltens zuzusprechen; es ist aber auf jenem Gebiet ein jedes ganz was es ist und lässt das Mehr oder Minder nicht zu.

21. Ob man die Bewegung ferner als eine Gattung zu betrachten hat, darüber lässt sich etwa folgende Untersuchung anstellen. Wenn man sie erstens nicht wohl auf eine andere Gattung zurückführen kann, wenn zweitens im Bereich eines bestimmten Etwas nichts über die Bewegung hinaus prädicirt wird, wenn sie drittens viele Unterschiede empfängt und Arten bildet: auf welche Gattung wird man sie zurückführen? Denn sie ist weder die Substanz noch die Qualität dessen was sie hat; auch auf das Thun lässt sie sich nicht zurückführen, denn auch in dem Leiden sind viele Bewegungen; andererseits auch nicht auf das Leiden, weil viele Bewegungen Thätigkeiten sind; vielmehr lassen sich Thätigkeiten und Leiden auf sie zurückführen. Auch auf die Relation wird sie füglich nicht zurückgeführt, weil etwa die Bewegung an etwas hafte und nicht an sich sei; denn auf diese Weise würde auch die Qualität zur Relation gehören, denn die Qualität ist Qualität von etwas und an etwas; ebenso die Quantität. Wenn aber gesagt worden, dass jene etwas Seiendes sind, auch wenn sie an etwas sich befinden, insofern nämlich dies Qualität, jenes Quantität ist: so muss auf dieselbe Weise, da die Bewegung, auch wenn sie an etwas haftet, doch etwas vor diesem Haften an etwas ist, das an ihr aufgefasst werden was sie an sich ist. Denn überhaupt ist als relativ zu setzen nicht was zunächst ist und dann eines andern ist, sondern was die jeweilige Lage erzeugt ohne dass etwas anderes ausser

der Lage vorhanden ist, insofern es eben so heisst; so z. B. hat das Doppelte, sofern es doppelt heisst, in der Vergleichung mit dem eine Elle Grossen seine Erzeugung und Daseinsform gewonnen, und ohne als etwas gedacht zu werden vor diesem hat es in der Vergleichung mit einem andern seinen Namen und seine Existenz erhalten. Was ist dies nun, das einem andern angehörig etwas ist, damit es auch eines andern sei, wie das Quale, das Quantum und die Substanz? Zuerst ist festzuhalten, dass vor ihm nichts als Gattung prädicirt wird. Sagt jedoch jemand, der Wechsel sei vor der Bewegung, so sagt er zunächst entweder dasselbe oder er wird durch die Bezeichnung jenes als einer Gattung eine andere Kategorie ausser den früher genannten [zehn] bilden; sodann ist klar, dass er die Bewegung in eine Art setzen und der Bewegung etwas anderes entgegensetzen wird, vielleicht die Entstehung, indem er auch jene einen Wechsel nennt, die Bewegung aber nicht. Warum ist nun die Entstehung keine Bewegung? Wenn nämlich deshalb, weil das Werdende noch nicht ist, die Bewegung aber nicht an dem Nichtseienden statthat, so wird offenbar auch die Entstehung kein Wechsel sein; wenn deshalb, weil die Entstehung nichts anderes ist als ein Anderswerden und Zunehmen, indem nämlich das Anderswerden und Zunehmen gewisser Dinge die Entstehung ausmache, so nimmt er das an was vor der Entstehung liegt. Man muss aber unter diesem die Entstehung als eine andere Art auffassen; denn nicht in dem leidentlichen Anderswerden liegt das Werden und die Entstehung, z. B. warm werden oder weiss werden; denn es ist möglich, dass nachdem diese geworden die schlechthinnige Entstehung noch nicht geworden ist, sondern dadurch dass eben dies wird entsteht das Anderswerden; vielmehr [hat eine Entstehung statt], wenn ein Thier oder eine Pflanze entsteht, d. h. wenn sie eine Form empfangen hat. Man könnte auch sagen, der Wechsel lasse sich weit füglicher in die Art setzen als die Bewegung, weil Wechsel bezeichnen will, dass etwas an die Stelle eines andern trete, die Bewegung aber in sich ein Uebergehen aus der eigenen Lage in eine andere hat, wie z. B. die örtliche Bewegung; will man dies nicht gelten lassen, so ist doch wenigstens das Lernen, das Citherspielen und überhaupt die Bewegung von einem Zustand her ein solches Uebergehen; folglich dürfte das Anderswerden vielmehr als eine ekstatische Bewegung eine Art der Bewegung sein.

22. Doch es sei der Begriff des Anderswerdens derselbe, insofern das Andere Resultat der Bewegung ist. Wie muss

man nun die Bewegung definiren? Es sei die Bewegung, um es im Umriss zu sagen, der Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit dessen, als dessen Möglichkeit sie bezeichnet wird. Da nämlich die Möglichkeit einerseits darin besteht, dass etwas Gestalt empfängt, z. B. die Bildsäule der Möglichkeit nach, andererseits darin, dass etwas zur Bethätigung gelangt, z. B. die Fähigkeit des Gehens, so ist, wenn etwas in eine Bildsäule übergeht, der Uebergang die Bewegung, wenn es sich um das Gehen handelt, das Gehen selbst die Bewegung; so ist auch das Tanzen die Bewegung bei dem, der tanzen kann, wenn er tanzt. Und bei der einen Art der Bewegung entsteht ausserdem eine andere Form, welche die Bewegung zu Stande gebracht hat, die andere hat als eine einfache Form der Möglichkeit nichts nach sich, sobald die Bewegung aufgehört hat. Wenn also jemand die Bewegung eine active Form nennen wollte im Gegensatz zu den andern ruhenden Formen, insofern die einen bleiben, die andern nicht, und sie als Ursache für die andern Formen bezeichnete, wenn nach ihr etwas zu Stande kommt, dürfte er so Unrecht nicht haben; ebenso wenn er die, um welche es sich jetzt handelt, als eine Art Leben des Körpers bezeichnete; denn diese Bewegung muss man den Bewegungen des Geistes und der Seele homonym nennen. Dass sie aber eine Gattung ist, wird nicht minder auch durch den Umstand bekräftigt, dass es nicht leicht oder sogar unmöglich ist, sie durch eine Definition zu fassen. Aber wie ist die Bewegung eine Form, wenn sie zum Schlechteren fortgeht oder wenn sie eine passive Bewegung ist? Es verhält sich damit wohl ähnlich, wie wenn die von der Sonne ausgehende Wärme die Gegenstände theils vermehrt, theils ins Gegentheil führt; und doch ist sie, insofern die Bewegung etwas Gemeinsames ist, ebendieselbe in beiden Fällen, erhält aber ihre anscheinende Differenz durch die Substrate. Ist denn nun Gesundwerden und Krankwerden dasselbe? Sofern sie Bewegung sind gewiss; aber wodurch werden sie sich unterscheiden? Durch die Substrate oder auch durch etwas anderes? Doch davon später, wenn wir das Anderswerden untersuchen; jetzt handelt es sich um die Frage, was in jeder Bewegung das Identische sei; denn nur so dürfte sie eine Gattung sein. Das Wort wird in vielfacher Bedeutung gebraucht und es wird sich damit ebenso verhalten wie mit dem Seienden. Auf diese Schwierigkeit ist zu erwidern, dass diejenigen Bewegungen vielleicht, welche ein Ding in seinen natürlichen Zustand bringen oder eine naturgemässe Thätigkeit ausüben, gleichsam Formen

sind, wie gesagt, die Uebergänge in naturwidrige Zustände dagegen nach Analogie dieser Zustände betrachtet werden. Aber was ist das Gemeinsame in dem Anderswerden, der Vermehrung und der Erzeugung und deren Gegentheil sowie in der örtlichen Veränderung, sofern nämlich dies alles Bewegungen sind? Dieses, dass ein Ding nicht in demselben Zustande bleibt, in dem es früher war, noch in völliger Ruhe einsam verharrt, sondern, soweit die Bewegung vorhanden, immer in einen andern Zustand übergeht und ein anderes wird dadurch dass es nicht in demselben Zustand bleibt; denn die Bewegung müsste aufhören, wenn es nicht ein anderes würde. Darum besteht auch das Anderssein nicht in dem Gewordensein und Bleiben in dem andern Zustand, sondern ist stets Anderssein. Daher ist auch die Zeit immer ein anderes, weil die Bewegung sie macht; denn eine gemessene Bewegung ist keine bleibende; sie läuft also mit ihr zusammen, gleichsam dahinfahrend auf der fortlaufenden Bewegung. Gemeinsam aber ist allen der Weg und der Uebergang von der Möglichkeit und dem Möglichen zur Wirklichkeit; denn jedes bewegte Object kommt dadurch in Bewegung, dass es gemäss irgendeiner Bewegung vorher die Möglichkeit hatte zu thun oder zu leiden.

23. Und die Bewegung, welche von einem andern erregt in den sinnlichen Dingen erscheint, schüttelt und treibt und erregt und stösst die an ihr theilhabenden Objecte, so dass sie nicht ruht noch in demselben Zustande verharrt, damit sie eben durch die Unruhe und diese Vielgeschäftigkeit so zu sagen sich an dem Bild des Lebens festhalte. Man darf aber die bewegten Gegenstände nicht für die Bewegung halten; denn nicht die Füsse sind das Gehen, sondern die aus der Kraft in die Füsse übergehende Wirksamkeit. Da aber die Kraft unsichtbar ist, so sieht man nothwendig nur die Füsse, nicht die Füsse für sich allein, wie wenn sie ruhten, sondern bereits in Verbindung mit einem andern, das zwar unsichtbar ist, weil es aber mit einem andern verbunden ist, accidentiell gesehen wird, dadurch dass man die Füsse sieht, die den Ort wechseln und nicht müssig sind. Was verändert wird nehmen wir von dem Veränderten her wahr, weil nicht dieselbe Beschaffenheit bleibt. Worin ist nun die Bewegung, wenn sie etwas anderes bewegt und ebenso wenn sie aus der vorhandenen Kraft in Thätigkeit übergeht? Etwa in dem Bewegenden? Und wie wird das Bewegte und das Leidende Theil nehmen? Oder ist sie etwa in dem Bewegten? Warum bleibt sie denn, einmal eingegangen in das Object, nicht? Die Bewegung darf

weder von dem Bewegenden getrennt noch in ihm sein, sondern von ihm geht sie in jenes [Object] über, ohne in jenem von dem Bewegenden abgeschnitten zu sein, sondern gleichsam wie ein Hauch in etwas anderes geht sie von jenem in jenes über. Wenn nun die Kraft der Bewegung die des Fortschreitens ist, dann stösst sie gleichsam und bewirkt einen steten Wechsel des Ortes; ist sie die des Wärmens, so wärmt sie; und wenn die Kraft Materie ergreift und naturgemäss aufbaut, so ist sie Wachsthum, wenn aber eine andere Kraft wegnimmt, Verminderung dessen, was eine Wegnahme zu erleiden fähig ist; und wenn die erzeugende Natur wirksam ist, Werden, wenn aber diese ohnmächtig ist und die zerstörende die Oberhand gewinnt, Zerstörung d. h. Zerstörung nicht in einem bereits Gewordenen sondern im Fortgang Begriffenen; und Gesundsein entsteht in derselben Weise, wenn die schaffende Kraft Gesundheit bewirkt und dominirt, Kranksein dann, wenn die entgegengesetzte Kraft das Gegentheil bewirkt. Daraus geht hervor, dass die Bewegung nicht bloss nach den Objecten, in denen sie ist, sondern auch nach denen, von welchen her und durch welche sie geleitet wird, erkannt werden muss und dass die Eigenthümlichkeit der Bewegung die qualificirte Bewegung und zwar eine solche in solchen Gegenständen ist.

24. Was aber die örtliche Bewegung anlangt, wenn die Richtung nach oben der nach unten entgegengesetzt ist und die Kreisbewegung sich von der in gerader Linie unterscheiden soll: wie ist der Unterschied zu fassen, z. B. wenn man etwas über den Kopf oder unter die Füsse wirft? Denn die Bewegung, welche den Anstoss giebt, ist eine, man müsste denn die nach oben strebende von der nach unten strebenden unterscheiden und die Richtung nach unten anders auffassen als die nach oben, ganz besonders wenn es sich um die natürliche Bewegung handelt, falls die eine Leichtigkeit, die andere Schwere ist. Aber gemeinsam und ebendieselbe ist die Richtung nach dem eigenthümlichen Orte, so dass der Unterschied hier wohl nach äussern Umständen zu Stande kommt. Wie ist aber beim Kreis und bei der geraden Linie die Bewegung eine verschiedene, wenn die Umläufe bei der geraden Linie und beim Kreise dieselben sind? Vielleicht richtet sich die Differenz nach der Figur der Fortbewegung, wenn man die Kreisbewegung nicht eine gemischte nennen will, da sie nicht durchweg Bewegung sei und nicht auf allen Punkten eine andere sei. Doch es scheint die örtliche Bewegung überhaupt eine zu sein, die ihre Unterschiede von äussern Umständen empfängt.

25. Es fragt sich, wie es sich mit der Mischung und Entmischung verhält. Sind sie andere Bewegungen als die genannten, Werden und Vergehen, Wachsthum und Verminderung, örtlicher Wechsel, Veränderung, oder sind sie auf eben diese zurückzuführen oder hat man von diesen einige als Mischungen und Entmischungen anzusehen? Wenn die Sache nun die ist, dass eins zum andern hinzutritt und sich nähert und andererseits sich wieder trennt, so dürfte man die Bewegungen örtliche nennen, da man von zwei Gegenständen spricht, die in eins zusammengehen oder sich von einander trennen. Wenn diese aber eine Verbindung und Mischung und Zusammensetzung zu einem aus einem erhalten nach der sich vollziehenden, nicht nach der bereits vollzogenen Zusammensetzung: auf welche der genannten Bewegungen soll man diese zurückführen? Denn den Anfang wird die örtliche Bewegung machen, das nach dieser Entstehende wird ein anderes sein, wie man auch beim Wachsthum finden wird, dass die örtliche Bewegung anfängt und die quantitative hinzutritt; ebenso also macht auch hier die örtliche Bewegung den Anfang, es folgt aber nicht nothwendig die Mischung und andererseits die Entmischung, sondern wenn die begegnenden Dinge sich verbinden, entsteht die Mischung, wenn sie sich trennen, die Entmischung; oftmals folgt bei der Entmischung auch vielleicht die örtliche Bewegung oder tritt zugleich mit ein, indem bei den sich trennenden Dingen die Affection als eine andere, nicht nach Art der örtlichen Bewegung aufgefasst wird und bei der Mischung eine andere, von der örtlichen Bewegung verschiedene Affection und Zusammensetzung erfolgt. Sind nun diese Bewegungen an und für sich zu betrachten, während die Veränderung auf diese zurückzuführen ist? Denn was dicht geworden ist, ist verändert d. h. es ist gemischt; auch das flüssig Gewordene ist verändert d. h. es ist entmischt; und wenn Wein und Wasser gemischt werden, so wird ein jedes von beiden etwas anderes als es früher war, das ist aber eine Mischung, welche die Veränderung bewirkt hat. Indessen ist wohl zu sagen: auch hier sind die Mischungen und Entmischungen die ersten Ursachen gewisser Veränderungen, die Veränderungen selbst aber sind von den Mischungen und Entmischungen verschieden; denn weder sind die andern Veränderungen von der Art noch ist das Trockenwerden und Dichtwerden eine Mischung und Entmischung oder besteht überhaupt aus diesen; denn auf diese Weise würde man auch einen leeren Raum annehmen. Wie verhält es sich nun bei dem Schwarzen und dem Weissen?

Ist man auch hierbei zweifelhaft, so hebt man zunächst die Farben und bald auch die Qualitäten auf oder wenigstens die meisten, nein vielmehr alle; denn wenn man jede Veränderung, die wir einen der Qualität gemässen Wechsel nennen, Mischung und Entmischung nennt, so ist das Werdende nichts, sondern es giebt nur nahe bei einander Liegendes und Getrenntes. Wie wären sodann Lernen und Unterrichtetwerden Mischungen?

26. Da die Bewegungen selbst wieder nach Arten benannt werden, wie es z. B. bei der örtlichen der Fall ist, so ist zu untersuchen und endlich zu erforschen, ob man sie nach der Bewegung nach oben und unten und in gerader Linie oder im Kreise eintheilen kann, wie man im Zweifel gewesen ist, ob man nach der Bewegung beseelter oder unbeseelter Dinge eintheilen soll — denn die Bewegung dieser ist nicht eine gleiche — und diese wieder je nachdem sie gehen und schwimmen und fliegen. Vielleicht kann man auch innerhalb einer jeden Art nach naturgemässer und naturwidriger Bewegung theilen; und dies darf man ansehen als nicht äusserliche Unterschiede der Bewegungen. Möglicherweise bringen diese Bewegungen diese Unterschiede selbst hervor und sind nicht ohne sie; auch scheint die Natur der Anfang dieser zu sein. Oder man theilt die Bewegungen ein in natürliche, künstliche, freiwillige: natürliche sind Wachsthum, Abnahme, künstliche der Bau eines Hauses, eines Schiffes, freiwillige Untersuchen, Lernen, ein Staatsamt bekleiden, überhaupt Reden, Handeln. Hinsichtlich des Wachsthums, der Veränderung und des Werdens theilt man wieder ein nach der Natur oder Naturwidrigkeit oder überhaupt nach den Substraten.

27. Was ist endlich zu sagen von der Stabilität, welche der Bewegung entgegengesetzt wird, oder von der Ruhe? Ist diese gleichfalls als eine besondere Gattung anzusetzen oder auf eine der genannten Gattungen zurückzuführen? Besser ist's vielleicht, die Stabilität den intelligiblen Dingen zuzuweisen und die Ruhe hier unten zu suchen. Zuerst nun fragt es sich, was eigentlich diese Ruhe ist. Wenn sie als gleichbedeutend mit der Stabilität erscheinen sollte, so dürfte man diese hier auch nicht mit Recht suchen, da nichts stille steht, sondern das scheinbar Stillstehende nur eine langsamere Bewegung hat; wenn wir aber die Ruhe von der Stabilität unterscheiden in der Weise, dass die Stabilität dem zukomme, was schlechthin unbeweglich sei, die Ruhe aber dem Stillstehenden, wenn es, obwohl seiner Natur nach beweglich, nicht bewegt werde: so

haben wir, wenn man das zur Ruhe Gebrachtwerden die Ruhe nennt, eine *noch nicht* aufgehobene aber nächstens aufhörende Bewegung; wenn man aber die *nicht mehr* am bewegten Gegenstande haftende Bewegung meint, so fragt sich zunächst, ob es hier etwas Nichtbewegtes giebt. Wenn aber ein Ding unmöglich alle Bewegungen haben kann, sondern einige Bewegungen nicht haben muss, damit man sagen kann: dies ist das Bewegte, wie soll man das nicht örtlich Bewegte sondern in dieser Hinsicht eben Ruhende anders bezeichnen, als dass man sagt: es bewegt sich nicht? Die Ruhe wird also eine Negation der Bewegung sein, d. h. sie ist keine Gattung für sich. Es ruht etwas in keiner andern Beziehung als hinsichtlich dieser bestimmten Bewegung, z. B. der örtlichen; man meint also die Privation dieser. Sagt aber jemand: warum nennen wir die Bewegung nicht eine Negation der Ruhe? so werden wir antworten: weil die Bewegung etwas mit sich bringt und etwas anderes bewirkt und dem Substrat gleichsam einen Stoss versetzt und unzähliges selber zu Stande bringt und vernichtet, die Ruhe eines jeden Dinges dagegen ausser diesem nichts ist, sondern nur bezeichnet, dass dasselbe keine Bewegung hat. Warum bezeichnen wir nun nicht auch in den intelligiblen Dingen die Stabilität als Negation der Bewegung? Weil man die Stabilität auch nicht als Aufhebung der Bewegung bezeichnen kann, da sie nicht nach dem Aufhören der Bewegung statt hat, sondern, wenn jene, auch ihrerseits vorhanden ist; und was sich seiner Natur nach bewegen kann, steht nicht still insofern sich die Stabilität nicht bewegt, sondern insofern die Stabilität es ergriffen hat, und insofern es bewegt ist, wird es sich immer bewegen; deshalb steht es auch still durch Stabilität und bewegt sich durch Bewegung; hier aber [in der sichtbaren Welt] bewegt es sich durch Bewegung, ruht aber in Abwesenheit derselben, der nöthigen Bewegung beraubt. Sodann muss man untersuchen, was die sogenannte Stabilität hier an und für sich ist [als Gattung], z. B. in der Krankheit und Gesundheit. Nun bewegt sich ohne Zweifel der Genesende und so wird er, wenn er von der Krankheit zur Gesundheit übergeht, gesund. Welche Art von Ruhe nun werden wir diesem Gesundwerden gegenüberstellen? Denn wenn diejenige, aus welcher dasselbe herausgetreten, so ist das Krankheit aber nicht Stabilität; wenn die, in welche es eintritt, Gesundheit; und das ist nicht identisch mit der Stabilität. Sagt jemand, die Gesundheit oder die Krankheit sei eine gewisse Stabilität, so wird er die Gesundheit und die Krankheit

Arten der Stabilität nennen, was absurd ist. Sagt man, die Stabilität sei als Accidenz zur Gesundheit hinzugekommen, so wird vor der Stabilität die Gesundheit nicht Gesundheit sein. Allein darüber möge jeder urtheilen wie es ihm gut scheint.

28. Es ist gesagt worden, dass Thun und Leiden Bewegungen zu nennen seien und dass man die einen der Bewegungen absolute, die andern Thätigkeiten, die andern Leiden nennen könne. Auch über die andern sogenannten Gattungen ist gesagt, dass sie auf diese zurückzuführen sind, desgleichen über die Relation, dass sie ein Verhalten eines Dinges zum andern ist und das beide mit einander concurriren; und was die Relation angeht, so wird, wenn das Verhalten der Substanz sie hervorbringt, die Relation vorhanden sein, nicht insofern sie Substanz ist, sondern insofern sie ein Theil ist, z. B. eine Hand oder Kopf oder Ursache oder Princip oder Element. Man kann ferner die Relation eintheilen, wie sie die Alten eingetheilt haben: in bewirkende Ursachen, Maasse; die einen bestehen in einem Ueberfluss oder Mangel, die andern unterscheiden sich überhaupt durch Aehnlichkeiten und Differenzen. Und über diese Gattungen dieses.

VIERTES BUCH.

Ueber die Behauptung, dass das Seiende als eines und dasselbe zugleich überall ganz sei.

I.

1. Ist etwa die Seele überall im Universum gegenwärtig, weil sie ein so grosser Körper wie der des Universums ist, ihrer körperlichen Natur nach theilbar, oder ist sie auch von sich selbst aus überall? Ich meine nicht da, wohin sie eben von dem Körper geführt worden, sondern indem der Körper sie überall vor sich selbst [dem Körper] gegenwärtig vorfindet, so also, dass derselbe, wohin er auch gestellt werde, dort die Seele gegenwärtig finde, ehe er selbst an einen Theil des Alls gesetzt wird, und so dass der ganze Körper des Alls in die bereits vorhandene Seele gesetzt wird. Allein wenn sie sich soweit verbreitet, ehe ein so grosser Körper hinzutritt, und dabei den ganzen Zwischenraum erfüllt: wie wird sie da nicht Grösse haben? Oder auf welche Weise kann sie dasein im All vor

der Entstehung des Alls, wenn das All nicht ist? Wie kann man ferner die Behauptung gelten lassen, dass die Seele, die untheilbar und grösselos sein soll, überall sei ohne Grösse zu haben? Und wenn man sagt, sie dehne sich mit dem Körper aus ohne Körper zu sein, so hilft man uns auch so nicht über die Schwierigkeit hinweg, dass man ihr die Grösse per Accidens ertheilt; denn ähnlich könnte man auch hier mit Fug und Recht fragen, wie sie per Accidens Grösse erhält. Denn nicht so verhält es sich mit der Seele wie mit der Qualität, z. B. Süssigkeit oder Farbe, die sich über den ganzen Körper hin erstreckt; denn dies sind Affectionen der Körper, so dass das Afficirte in seiner Gesammtheit die Affection hat und kein Theil für sich bleibt, da er ein Theil vom Körper ist und als solcher erst erkannt wird. Daher ist auch die Qualität nothwendig nur so gross wie der Körpertheil, und das Weisse des einen Theils ist dem des andern nicht homöopathisch. Und bei dem Weissen ist das an dem einen Theile der Art nach gleich mit dem andern, aber nicht gleich der Zahl nach, bei der Seele aber ist die Affection im Fusse und in der Hand numerisch gleich, wie das die Perceptionen zeigen; und gleichwohl wird in den Qualitäten ebendasselbe als getheilt betrachtet, bei der Seele als nicht getheilt, doch heisst es in der Art getheilt, weil es überall ist. Wir wollen also von Grund aus über diese Fragen handeln, ob sich uns ein klares und annehmbares Resultat über die Art und Weise ergiebt, wie die Seele als körperlos und grösselos sich über einen sehr weiten Raum erstrecken kann, sei es *vor* den Körpern oder *in* den Körpern. Vielleicht ist es, wenn sich ergeben sollte, dass dies vor den Körpern geschehen kann, leicht anzunehmen, dass es auch in den Körpern geschieht.

2. Es giebt nun ein wahrhaft wesentliches All und ebenso ein Nachbild des Alls, diese sichtbare Natur. Das wesentliche All ist in nichts anderem, denn nichts ist vor ihm; was aber nach diesem ist, das muss nothwendig schon in dem All sein, wenn anders es sein soll, und besonders an jenes geknüpft und ohne jenes unvermögend zu bleiben oder sich zu bewegen. Denn wenn dies jemand nicht gewissermassen an einen Ort setzen wollte, so dass er den Ort denkt als eine Grenze des umschliessenden Körpers insofern er umschliesst oder als einen Zwischenraum, welcher früher war als der leere Raum und noch ist, sondern so, dass es sich auf jenes gleichsam stütze und auf ihm ruhe, indem jenes überall da ist und es zusammenhält: so giebt er die Bedeutung des Wortes [Ort] auf und er

mag das Gesagte durch blosses Denken begreifen. Diese Aussage wird aber mit Rücksicht auf etwas anderes [die sichtbare Welt] gemacht, weil jenes All und Erste und Seiende nicht nach einem Orte und überhaupt nicht nach einem Worin fragt. Das gesammte All also lässt in keiner Weise von sich selbst, sondern es erfüllt sich stets selbst und ist sich selber gleich; und wo das All ist, da ist es selbst; denn es selbst ist das All. Und überhaupt wenn etwas im All als ein von ihm Verschiedenes eine feste Stellung erlangt hat, so nimmt es an ihm Theil und trifft mit ihm zusammen und erhält seine Kraft von ihm ohne jenes zu zertheilen, vielmehr findet es jenes in sich selbst und jenes tritt dabei nicht aus sich selbst heraus; denn unmöglich kann in dem Nichtseienden das Seiende sein, sondern, wenn ja etwas, so ist das Nichtseiende im Seienden. Es ist also in dem Seienden in seiner Gesammtheit; denn dasselbe konnte nicht von sich selbst losgerissen werden und der Ausdruck, es sei überall, bedeutet offenbar: in dem Seienden, also in sich selbst. Und es ist nicht zu verwundern, wenn der Ausdruck 'überall' bedeutet: in dem Seienden und in sich selbst; denn was überall ist wird ja in Einem. Wir aber, die wir das Seiende in das Sichtbare setzen, setzen dorthin auch das Ueberall und indem wir das Sichtbare für gross halten, wissen wir nicht recht, wie in dem Grossen und einem so Grossen jene Natur sich ausbreitet: andererseits ist dies sogenannte Grosse klein, was aber klein genannt wird, das ist gross, wenn anders es in seiner Ganzheit sich über jeden Theil von diesem ausbreitet, oder vielmehr wenn dieses von allen Seiten her mit seinen Theilen über jenes sich erstreckt und es überall ganz findet und grösser als sich selbst. Daher wollte es, da es in der Ausdehnung voraussichtlich keinen grösseren Umkreis befassen werde (denn es würde ja auch aus dem All heraustreten), dasselbe umkreisen, und unvermögend es zu umfassen oder andererseits darin aufzugehen, war es zufrieden einen Ort und eine Ordnung zu haben, wo es gesichert wäre als jenem benachbart, das gegenwärtig und wieder nicht gegenwärtig ist; denn jenes bleibt für sich, auch wenn ihm etwas gegenwärtig sein will; dorthin also sich erstreckend findet der Körper des Alls das All, so dass er fernerhin nichts mehr bedarf, sondern sich in eben diesem bewegt als dem All, wo er an jedem Theile seiner selbst jenes als eines Ganzen geniesst. Denn wenn jenes selbst an einem Ort wäre, so müsste dieses sich geraden Weges zu ihm hinwenden und in einem Theile sich berühren mit einem Theile von jenem und es

der Entstehung des Alls, wenn das All nicht ist?
man ferner die Behauptung gelten lassen, das
untheilbar und grösselos sein soll, überall
haben? Und wenn man sagt, sie dehne
aus ohne Körper zu sein, so hilft ma
über die Schwierigkeit hinweg, dass
Accidens ertheilt; denn ähnlich kör
Fug und Recht fragen, wie sie
Denn nicht so verhält es sich mit
lität, z. B. Süssigkeit oder Farb ..di
Körper hin erstreckt; denn die se von
so dass das Afficirte in sein nde Wesen
und kein Theil für sich ble lass die Dinge
ist und als solcher erst n sich befassen kö
Qualität nothwendig nur n Betreffenden gegen
das Weisse des einen Th rt jenes etwa überhaupt
pathisch. Und bei den ann ist jenes nicht abgesch
der Art nach gleich heilt, sondern wer empfing
Zahl nach, bei der en, obwohl das Ganze gegen
in der Hand numeri räfte vorhanden sind, da ist na
und gleichwohl tig, allerdings abgesondert; denn
theilt betrachtet Dinges geworden wäre, so wü
es in der Art zu sein und überall in sich se
von Grund a nur accidentiell und würde einem
klares und aber keinem angehört was ihm ang
giebt, wie es sich wem es will nach dessen Ve
einen sehr andern Eigenthum zu werden, s
pern ode nach ihm strebt. Es ist nun durchau
geben es so in allen Dingen ist, weil es ja in
anzun dass es ihm zu eigen gehörte. Desl
nicht ungereimt zu sagen, auch die See
ein accidentieller Weise mit dem Körper, falls n
All bestehe für sich ohne der Materie oder dem
n anzugehören, der Körper aber werde g
v Theile gleichsam erleuchtet. Man darf s
nicht wundern, wenn [jenes göttliche Universur
einem Orte zu sein in jedem an einem Orte
gegenwärtig ist; es wäre im Gegentheil wunderl
noch unmöglich, wenn es selbst an ein
lichen Orte befindlich in irgend einem ander
gegenwärtig oder überhaupt gegenwärtig wäre un
wie wir es eben meinen. Nun aber ergiebt die ve
Erörterung, dass es ohne einen Ort erlangt zu

demjenigen, dem es gegenwärtig ist, ganz gegenwärtig sein muss und dass es wie dem Ganzen gewärtig, so auch jedem Einzelnen ganz gegenwärtig sein muss. Widrigenfalls wird es theils hier an dieser Stelle, theils anderswo sein, dergestalt dass es theilbar und ein Körper sein wird. Und wie soll man es denn theilen? Wird man etwa sein Leben theilen? Aber wenn das Ganze Leben war, so wird der Theil nicht Leben sein. Oder den Intellect, damit ein Theil in diesem, ein Theil in jenem sei? Aber keiner von beiden wird Intellect sein. Oder das Seiende an demselben? Aber der Theil wird nicht seiend sein, wenn das Ganze das Seiende war. Wie nun, wenn jemand sagte, dass doch auch der getheilte Körper Theile habe, die wieder Körper seien? Indessen die Theilung geschah nicht an dem Körper, sondern an einem Körper von diesem Umfange, und ein jeder Körper wurde so genannt der Form nach, sofern er Körper ist; dieser aber hatte nicht irgendeinen bestimmten Umfang, ja überhaupt in keiner Weise einen Umfang.

4. Wie spricht man nun von dem Seienden und den Seienden, von vielen Intelligenzen und vielen Seelen, wenn das Seiende überall eins ist, und zwar nicht durch gleiche Gestalt mit einem andern, und die Intelligenz eine und die Seele eine ist? Gleichwohl unterscheidet man eine Weltseele und Einzelseelen. Und dies scheint dem Gesagten zu widersprechen und das Gesagte hat, wenn auch eine gewisse Nothwendigkeit, doch keine überzeugende Kraft, da die Seele es für unglaublich hält, dass das Eine so überall dasselbe sei. Besser nämlich ist es vielleicht das Ganze zu theilen, so jedoch dass dasjenige um nichts verringert wird, von dem die Theilung stattgefunden hat, oder, damit wir bessere Ausdrücke gebrauchen, man lässt ein Erzeugen von ihm ausgehen und lässt so das eine für sich bleiben, das andere, das gleichsam zu Theilen geworden, nunmehr alle Dinge erfüllen. Allein wenn jenes als das Seiende für sich bleibt, weil es paradox zu sein scheint, dass etwas in seiner Ganzheit überall sei, so wird dieselbe Frage sich auch bei den Seelen erheben. Denn in den Körpern, in welchen sie als ganze in den ganzen sein sollen, werden sie nicht sein, sondern sie werden entweder getheilt werden oder wenn sie ganz bleiben, an welcher Stelle des Körpers werden sie ihre Kraft mittheilen? Auch bei diesen Kräften wird sich dieselbe Schwierigkeit erheben, ob das Ganze überall ist. Dazu wird ferner ein Theil des Körpers die Seele haben, ein anderer nur die Kraft. Aber wie giebt es viele Seelen und viele In-

telligenzen, das Seiende und seiende Dinge? Denn mag aus dem Früheren immerhin auch hervorgehen, dass sie Zahlen sind aber nicht Grössen, so wird sich gleicher Weise die Schwierigkeit ergeben, wie sie das All erfüllen. Aus der in dieser Weise sich ergebenden Vielheit also hat sich nichts gefunden zur Lösung der Schwierigkeit; denn wir geben ja zu, dass das Eine vieles sei durch die Differenz [das Anderssein], nicht durch den Ort. Denn zusammen ist das ganze Seiende, auch wenn es in dieser Weise viel ist; 'denn das Seiende nähert sich dem Seienden' und alles ist zusammen und der Intellect ist ein vielfacher durch Differenz, nicht örtlich, und doch zusammen in seiner Ganzheit. Auch die Seelen? Ja auch die Seelen. Wird doch auch das Theilbare an den Körpern untheilbar genannt seiner Natur nach und sagt man doch von den Körpern die Grösse aus, wenn diese Natur der Seele in ihnen vorhanden ist, oder vielmehr: da die Körper dort entstanden sind und, soweit sie theilbar, an jedem Theile jene Natur an den Körpern zur Erscheinung kommt, so wurde sie auf diese Weise für theilbar gehalten. Denn dass sie nicht mit den Theilen zugleich getheilt worden, sondern überall ganz ist, zeigt die Einheit und wesentliche Untheilbarkeit der Natur deutlich. Die Einheit der Seele hebt also weder die Vielheit auf, wie auch das Seiende die seienden Dinge nicht, noch streitet die Vielheit dort mit der Einheit noch braucht man durch die Vielheit die Körper mit Leben zu erfüllen noch darf man annehmen, dass wegen der Grösse des Körpers die Vielheit der Seelen entstehe, vielmehr muss man glauben, dass es vor den Körpern sowohl viele als eine giebt. Denn in dem Ganzen sind die vielen nicht der Möglichkeit nach, sondern jede einzelne in Wirklichkeit; denn weder hindert die eine ganze die Existenz der vielen in ihr, noch die vielen die der einen. Denn sie treten auseinander ohne [räumlich] getrennt zu sein und sind beieinander ohne voneinander verschieden zu sein; denn sie sind nicht durch [örtliche] Grenzen getrennt, wie auch die Wissenschaften nicht, die vielen in einer Seele, und es ist eine Wissenschaft so beschaffen, dass sie alle in sich enthält. So ist auch die so beschaffene Natur unbegrenzt.

5. Auch ihre Grösse ist in dieser Art zu begreifen, nicht als Masse; denn diese ist klein und verschwindend, wenn man sie abzieht. Dort aber lässt sich nichts abziehen, auch wird sie, wenn man abzieht, nicht ausgehen. Wenn sie aber nicht ausgehen wird, was braucht man dann zu fürchten, dass sie sich von irgendetwas entfernt? Denn wie soll sie sich entfernen,

da sie nicht ausgeht, sondern eine nie versiegende Natur ist ohne zu fliessen? Denn fliesst sie, dann geht sie nur so weit, als sie fliessen kann, fliesst sie aber nicht (wo sollte sie auch hinfliessen!), dann hält sie das All umfasst oder vielmehr: sie ist selbst das All und grösser als dass sie nach der Natur des Körpers geschätzt werden könnte. Denn mit Recht nimmt man von ihr an, dass sie dem All nur wenig giebt, soviel nämlich dies von ihr tragen kann. Man darf aber jenes [Universum] nicht geringer nennen [als dieses], auch nicht, wenn man es als der Masse nach kleiner gesetzt hat, sich nun Zweifeln hingeben, dass ja unmöglich das Kleinere zu dem Grösseren als es selbst hinzutreten könne. Denn das Prädikat 'kleiner' kommt ihm nicht zu, auch darf man Masse mit dem, was nicht Masse ist, nicht vergleichen und messen — das wäre ja, als wenn jemand sagte, die Arzeneikunst sei kleiner als der Körper des Arztes; andererseits darf man sie ebenso auch nicht als grösser betrachten nach quantitativer Messung, da ja auch bei der Seele was gross ist und grösser als der Körper nicht auf diese Art bemessen wird. Für die Grösse der Seele zeugt aber die Thatsache, dass, auch wenn die Masse grösser geworden ist, dieselbe Seele sich über das Ganze derselben erstreckt, die bei der kleineren Masse war. Denn es wäre in vieler Hinsicht lächerlich, wenn man auch der Seele eine Masse beilegen wollte.

6. Warum geht sie nun nicht zu einem andern Körper? Weil jener zu ihr kommen muss, wenn er kann; ist er hinzugekommen und hat empfangen, so besitzt er was er empfangen. Wie also? Hat der andere Körper dieselbe Seele und ausserdem auch noch die Seele, die er selbst hat? Denn was ist für ein Unterschied zwischen ihnen? Er liegt in dem, was ihnen hinzugefügt ist. Wie nehmen wir ferner dieselbe Seele im Fuss und in der Hand an, halten dagegen die in diesem Theile des Alls nicht für identisch mit der in jenem Theile? Wenn aber die Empfindungen verschieden sind, so hat man auch die damit zusammenfallenden Affectionen verschieden zu nennen. Verschieden also sind die beurtheilten Dinge, nicht das Urtheilende; der Urtheilende ist derselbe, wenn er sein Urtheil bald in diesen, bald in jenen Affectionen fällt, jedoch ist der Leidende nicht derselbe, sondern die Natur eben eines solchen Körpers; und es ist wie wenn die nämliche Person unter uns die Annehmlichkeit im Finger und den Schmerz am Kopfe urtheilend wahrnimmt. Warum percipirt nun die eine Empfindung nicht auch das Urtheil der andern? Weil es eine Beurtheilung ist, aber nicht eine Affection. Sodann

sagt das urtheilende Vermögen selbst nicht: ich habe geurtheilt, sondern urtheilte nur. Sagt doch auch bei uns das Gesicht dem Gehör nichts und doch urtheilten beide, sondern die Vernunft beherrscht beide und diese ist bei beiden eine verschiedene. Vielfach sieht auch die Vernunft das Urtheil in einem andern und erlangt eine Einsicht von einer andern Affection. Doch ist hierüber schon anderswo gehandelt.

7. Sagen wir jetzt wieder, wie Ein und dasselbe sich auf alles erstreckt; das ist gleichbedeutend mit der Frage, wie ein jedes der sichtbaren weit zerstreuten Dinge jenes Einen und desselben nicht untheilhaftig ist. Denn nach dem Gesagten ist es nicht richtig, dass jenes sich in das Viele theile, sondern das vielfach Getheilte ist vielmehr auf das Eine zurückzuführen, und jenes ist nicht zu diesem gekommen, sondern weil dieses zerstreut ist, hat es uns den Anschein erweckt, dass jenes in dieses zertheilt sei, ähnlich .wie wenn man das Gestaltende und Zusammenhaltende in gleiche Theile mit dem Gestalteten zerlegen wollte. Und doch kann die Hand einen ganzen Körper und ein langes Stück Holz und dergleichen mehr festhalten, und die festhaltende Kraft erstreckt sich über das Ganze, gleichwohl aber ist sie nicht in ebensoviel Theile getheilt wie der in der Hand festgehaltene Gegenstand. Dabei scheint es, als habe die Kraft einen dem Festhalten entsprechenden Umfang, aber gleichwohl wird die Hand nur durch ihre eigene Grösse umgrenzt, nicht durch die des emporgehobenen und festgehaltenen Körpers. Und setzt man dem festgehaltenen Körper eine anderweitige Länge zu und könnte ihn auch dann die Hand tragen, so bewältigt die Kraft auch jene ohne in soviele Theile gespalten zu sein als der Körper hat. Wie nun, wenn man annähme, die körperliche Masse sei der Hand entzogen, dabei aber dieselbe Kraft zurückbleiben liesse, die auch früher dieselbe emporhielt und zuvor in der Hand war: würde dieselbe nicht untheilbar in derselben Weise in dem Ganzen an jedem Theile sein? Nähme man gar eine kleine leuchtende Masse als Centrum an und legte um dasselbe einen durchsichtigen sphärischen Körper herum, so dass das Licht im Innern durch die ganze Umhüllung hindurchschiene, wobei die äussere Masse keinen Lichtstrahl von anderswoher erhielte: werden wir da nicht zugeben, dass das Inwendige selbst unafficirt bleibt, sich vielmehr bleibend über die ganze auswendige Masse verbreitet und jenes in der kleinen Masse wahrgenommene Licht das Aeussere ergriffen hat? Da nun das Licht nicht von jener kleinen körperlichen Masse herkam — denn nicht insofern sie Körper war hatte

sie das Licht, sondern insofern sie leuchtender Körper war, infolge einer andern nicht körperlichen Kraft — wohlan, wenn jemand die Masse des Körpers wegnähme, aber die Kraft des Lichtes bestehen liesse: würdest du noch sagen, das Licht sei irgendwo, oder wäre es nicht gleicherweise drinnen und in der ganzen äusseren Sphäre? Du wirst also dein Nachdenken nicht mehr darauf richten, wo es früher befindlich war, und wirst nicht mehr sagen, woher und wie es kam, sondern staunend wirst du darüber in Ungewissheit sein, aber zugleich an diesem und an jenem Punkte des sphärischen Körpers wirst du mit hingeheftetem Blick das Licht erkennen. Denn auch bei der Sonne kannst du zwar auf den Körper der Sonne blickend sagen, woher das Licht durch die ganze Luft strahlt, aber das Licht selbst siehst du gleichwohl überall und zwar nicht getheilt. Das zeigen auch die Gegenstände, die das Licht abschneiden, die es nach der anderen Seite hin als woher es gekommen sich verbreiten lassen und doch nicht zertheilen. Und gesetzt nun, die Sonne wäre bloss eine Kraft ohne Körper und spendete so das Licht, so würde es nicht von hier oder da seinen Ausgang genommen haben und du könntest das Woher nicht angeben, sondern das Licht wäre überall eines und existirte als ebendasselbe ohne Anfang und ohne einen Ursprung irgendwoher zu haben.

8. Was nun das Licht angeht, so kannst du, da es körperlich ist, sagen, woher es gekommen, weil du zu sagen weisst, wo der Körper ist; wenn aber etwas immateriell ist und des Körpers durchaus nicht bedarf, da es von Natur früher ist als jeder Körper, selbst in sich selber gegründet oder vielmehr auch einer solchen Grundlage durchaus nicht bedürfend — dies also, das eine solche Natur hat, das keinen Ursprung hat, von wo es ausgegangen wäre, das weder aus einem Orte stammt noch einem Körper angehört: wie willst du von dem sagen, ein Theil sei hier, ein anderer da? Denn das ist klar: falls es einen Anfang hätte, so gehörte es auch irgendeinem an. Demnach bleibt nur übrig zu sagen, dass, wenn etwas an ihm Theil nimmt, es durch die Kraft des Ganzen an ihm als Ganzem Theil nimmt; es ist also durchaus nicht weder etwas anderes noch getheilt. Denn dem, was einen Körper hat, kommt, wenn auch nur accidentiell, das Leiden zu und in dieser Hinsicht heisst es afficirbar und theilbar, da es etwas am Körper ist, etwa eine Affection oder Form; was aber keinem Körper angehört, sondern dem der Körper angehören will, das darf nothwendig weder die andern Affectionen des Körpers irgend-

wie erleiden, noch kann es getheilt werden; denn auch dies ist eine Affection des Körpers und zwar in erster Linie und insofern er Körper ist. Wenn ihm also die Theilbarkeit eignet sofern er Körper, so eignet ihm die Untheilbarkeit sofern er nicht Körper ist. Denn wie willst du auch theilen was keine Grösse hat? Wenn nun das was Grösse hat Theil nimmt an dem was nicht Grösse hat, so nimmt es an ihm als dem nicht Getheilten Theil, oder es wird wiederum Grösse haben. Wenn du es also Eins in Vielem nennst, so sagst du nicht, dass es selbst vieles geworden, sondern du fügst die Affection des Vielen an jenes Eine, das du zugleich als solches in dem Vielen siehst. Der Ausdruck 'Eins in ihnen' [den vielen Dingen] ist aber so zu nehmen, dass dieses nicht einem jeden von ihnen sich zugesellt, auch nicht dem Ganzen, sondern jenes bleibt an und für sich und als solches giebt es sich selbst nicht auf, auch ist es andererseits nicht so gross wie das sichtbare All oder auch nur wie ein Theil des Alls; denn es hat überhaupt nicht Grösse. Wie stünde es denn nun mit seiner Grösse? Denn dem Körper kommt die Grösse zu, dem aber, was nicht Körper sondern von einer andern Natur ist, darf man die Grösse keineswegs anheften. Wo aber keine Grösse ist, da hat auch kein Wo statt; also auch kein Hier und Dort, denn sonst wäre es ja oftmals irgendwo. Wenn also die Theilung durch die Oerter geschieht, indem ein Theil hier, ein Theil da ist: wie soll das getheilt werden können, dem das Hier nicht zukommt? Es muss also untheilbar selbst in sich selber sein, auch wenn die vielen Dinge in ihrem Streben nach ihm es erreichen. Wenn nun das Viele nach ihm strebt, so strebt es offenbar nach ihm als Ganzem; folglich wird es auch, wenn es Theil nehmen kann, an dem Ganzen soweit es kann Theil nehmen. Das an ihm Theilnehmende muss sich also in Anbetracht jenes so verhalten als hätte es nicht Theil genommen, da jenes ihm nicht eigenthümlich zukommt; denn nur so bleibt es selbst in sich ganz und worin es sichtbar wird auch ganz. Denn wenn es nicht ganz bleibt, so ist es nicht es selbst und findet die Theilnahme nicht da statt, wohin das Streben gerichtet ist, sondern an einem andern, wohin das Streben nicht gerichtet war.

9. Denn wenn der in einen andern Gegenstand eingehende Theil das Ganze wäre und ein jeder Theil selbst wie das Erste, so würde es bei fortgesetzter Theilung viele Erste [ein vielfaches Erste] geben und jeder Theil wäre ein Erstes. Was wäre sodann das diese vielen Ersten auseinanderhaltende Princip, so dass nicht alles ineinander zusammenläuft? Ihre

Körper sind es doch wohl nicht; denn Arten von Körpern konnten sie unmöglich sein, wenn sie jenem Ersten, von dem sie ausgingen, ähnlich sind. Wenn aber die sogenannten Theile in den vielen Dingen Kräfte sind, so ist zuerst ein jeder nicht das Ganze; sodann, wie kamen sie dorthin, nachdem sie abgetrennt sind und jenes verlassen haben? Denn haben sie es verlassen, so haben sie es offenbar verlassen um irgendwohin zu gehen. Sind ferner die Kräfte, die hier in das Sichtbare eingehen, noch in ihm [dem unsichtbaren Ersten] oder nicht? Denn wenn sie es nicht sind, so ist es ungereimt, dass jenes verringert und unkräftig geworden sei, der Kräfte die es früher hatte beraubt; dass andererseits die Kräfte gesondert existirten, von ihren eigenen Substanzen abgeschnitten, wie wäre das möglich? Wenn sie aber sowohl in jenem als anderswo sind, so werden sie dort entweder als Ganze oder als Theile sein. Aber wenn als Theile, so sind dort auch die übrigen Theile; wenn hingegen als Ganze, so sind entweder dieselben wie dort auch hier ungetheilt und so wird wieder Ebendasselbe überall ungetheilt sein, oder die Kräfte sind ein jedes, zu Vielem gewordenes Ganze und einander ähnlich, so dass auch mit einer jeden Substanz nur die eine Kraft verbunden sein wird, nämlich die der Substanz innewohnende, während die andern bloss Kräfte sind. Jedoch wie die Substanz nicht ohne Kraft, so kann auch die Kraft nicht ohne Substanz sein. Denn die Kraft ist dort Hypostase und Substanz oder etwas grösseres als die Substanz. Wenn aber die andern d. i. die Kräfte aus jenem als geringere und schwächere Kräfte anzusehen sind, wie etwa ein dunkleres Licht aus einem helleren herkommt, desgleichen die mit diesen Kräften vereinigten Substanzen (damit die Kraft nicht ohne Substanz hingestellt werde), so muss man zunächst auch bei diesen Kräften, die durchaus einander gleichartig werden, nothwendig zugestehen, dass entweder ebendieselbe überall sei, oder wenigstens dass sie, wenn nicht überall, so doch auf alle Weise zugleich ganz sei, nicht getheilt, gleichsam in einem und demselben Körper. Wenn aber das, warum nicht in dem ganzen Universum? Geben wir aber zu, dass eine jede ins unendliche getheilt sei, dann ist sie selbst nicht mehr ganz, sondern durch die Theilung wird eine Unkraft entstehen. Sodann, wenn die eine hier, die andere dort ist, wird sie keine Mitempfindung zurücklassen. Wie ferner das Bild einer Sache, z. B. auch das schwächere Licht, losgetrennt von seinem Urpsrung nicht mehr ist und überhaupt alles, was seine Daseinsform von einem

andern hat als sein Bild, durch Lostrennung unmöglich eine Daseinsform erhalten kann, so sind auch diese von jenem ausgehenden Kräfte nicht von ihm getrennt. Wenn das aber, so wird, wo diese sind, auch jenes, von dem sie stammen, zugleich sein, so dass es selbst wieder überall zugleich ungetheilt in seiner Ganzheit sein wird.

10. Sagt aber jemand, es sei nicht nöthig, dass das Abbild einer Sache mit dem Urbild verbunden sei — denn es kann auch das Bild da sein, wenn das Original, dessen Bild es ist, nicht da ist, und es kann die Wärme in dem erwärmten Gegenstande sein, nachdem das Feuer erloschen ist: so werden wir zunächst hinsichtlich des Originals und Abbildes, wenn man etwa das vom Maler verfertigte Bild meint, erwidern, dass nicht das Original sondern der Maler das Bild gemacht habe, das nicht ein Bild von ihm ist, auch wenn er sich selbst malt; denn das Malende war nicht der Körper des Malers noch seine Gestalt das Nachahmende; und nicht der Maler, sondern das derartige Auftragen der Farben, müssen wir sagen, macht ein derartiges Bild, auch ist das Hervorbringen des Bildes nicht eigentlich und stricte zu nehmen wie bei den Abbildern im Wasser und Spiegel oder Schatten; denn hier steht das Bild durch das Frühere unmittelbar da und wird von ihm hervorgebracht und das von ihm Gewordene kann nicht von ihm getrennt sein. Auf diese Weise werden nach ihrer Behauptung auch die schwächeren Kräfte von den früheren herstammen. — Auf den vom Feuer entlehnten Einwand ist zu erwidern, dass die Wärme nicht ein Bild des Feuers genannt werden darf, man müsste denn sagen, es sei auch Feuer in der Wärme; denn wenn dies der Fall ist, wird er Wärme und Feuer als gesonderte Dinge ansehen. Sodann verkühlt sich, wenn auch nicht sogleich, doch wenigstens allmählich der erwärmte Körper, wenn das Feuer erloschen ist. Sagen diese Gegner auch, dass selbst die Kräfte dieser Welt erlöschen, so werden sie zunächst nur Eins für unvergänglich erklären, die Seelen dagegen und den Intellect für vergänglich erachten; sodann werden sie auch annehmen, dass aus einer fliessenden Substanz die aus ihr fliessenden Kräfte kommen, obwohl doch die Sonne, wenn sie irgendwo feststünde, dasselbe Licht denselben Oertern spenden würde; wenn aber jemand sagte, nicht dasselbe, so würde er sich dadurch den Satz glaubhaft machen, dass der Körper der Sonne fliesse. Allein dass die von jener Welt stammenden Dinge nicht vergänglich sind, dass ferner die Seelen und der Intellect in seinem ganzen Umfange

unsterblich sind, ist anderswo ausführlicher dargelegt worden.

11. Aber warum empfangen, wenn es überall ganz ist, nicht alle Dinge das Intelligible ganz? Wie giebt es von jenem ein Erstes, dann noch ein Zweites und anderes nach ihm? Nun, es ist anzunehmen, dass die Anwesenheit sich richte nach der Fähigkeit dessen was annehmen soll, und dass das Seiende überall im Seienden ist ohne sich selbst aufzugeben, dass aber bei ihm anwesend sei was das Vermögen dazu hat und dass es bei ihm soweit anwesend sei als sein Vermögen reicht und zwar nicht örtlich, etwa wie das Durchsichtige beim Licht. So wird auch die erste, zweite, dritte Stufe durch Rang, Vermögen, Differenzen bestimmt, nicht durch Oertlichkeiten. Denn es hindert nichts, dass an sich Verschiedenes zusammen sei, z. B. Seele, Intellect und alle Wissenschaften, die grösseren wie die geringeren. Nimmt doch auch an ebendemselben Gegenstande das Auge die Farbe, der Geruch den Duft und ein anderer Sinn anderes wahr, während alle Eigenschaften zusammen und nicht getrennt sind. Ist also jenes nicht mannigfach und vielerlei? Vielmehr das Vielfache ist wiederum einfach und das Viele Eins; denn der Begriff ist einer und vielfach und das ganze Seiende ist eines. Denn auch das Differente ist in ihm und die Differenz kommt ihm zu; denn sicherlich doch wohl nicht dem Nichtseienden. Und das Seiende kommt dem Einen untrennbar zu, und wo das Seiende ist, da ist bei ihm auch sein Eines und das Eins Seiende ist wiederum bei sich. Denn es kann bei etwas sein und für sich sein. In anderer Weise aber ist das Sichtbare bei dem Intelligiblen, was und bei welchem es ist, in anderer das Intelligible bei sich selbst; ist ja auch in anderer Weise der Körper bei der Seele, in anderer die Wissenschaft bei der der Seele und die Wissenschaft bei der Wissenschaft, eine jede in einem und demselben Menschen; Körper aber ist ausserdem noch in anderer Weise bei Körper.

12. Wie, wenn ein Laut wiederholt durch die Luft tönt und in dem Laut das Wort, das gegenwärtige Ohr es aufnimmt und wahrnimmt und wie, wenn du etwas anderes mitten in den leeren Raum hineinstellst, auch zu diesem das Wort und die Stimme dringt oder vielmehr das Ohr zu dem Worte kommt, und wie viele Augen auf denselben Gegenstand blicken und alle von der Anschauung erfüllt werden, obwohl der angeschaute Gegenstand abgesondert daliegt, je nachdem das Percipirende Auge oder Ohr ist: so wird auch alles, was Seele haben kann, sie haben und anderes wird wieder auch verschiedenes von

einem und demselben haben. Es ist aber dabei der Laut überall in der Luft nicht als einer und zugleich getheilter, sondern überall als einer und zugleich ganzer, und was das Sehen anbetrifft, so hat, wenn die Luft als eine afficirte die Gestalt enthält, sie dieselbe nicht als eine getheilte; denn wohin auch immer das Gesicht gerichtet werde, da hat sie die Gestalt. Allein dies giebt nicht jede Meinung zu, es sei jedoch um deswillen gesagt, weil die Perception von ebendemselben Einen aus stattfindet. Das Beispiel von dem Laut wird einleuchtender sein für die Behauptung, dass in der gesammten Luft die ganze Erscheinungsform ist; denn es würde nicht jeder dasselbe hören, wenn das gesprochene Wort nicht an jedem einzelnen Punkt wäre und nicht jedes Gehör das Ganze gleicher Weise aufgenommen hätte. Wenn aber auch hier nicht der ganze Laut derartig durch die ganze Luft ausgedehnt ist, dass dieser Theil von ihm mit diesem Theil verbunden, jener mit jenem Theil getheilt ist: warum soll man zweifeln, wenn die Seele nicht mit in Theile zerlegt sich ausgebreitet hat, sondern überall gegenwärtig ist wo sie ist und überall im Universum ist ohne getheilt zu sein? Und eingetreten in Körper, in die sie eben eintreten kann, wird sie etwas Analoges haben mit dem bereits in die Luft hineingesprochenen Laut, vor dem Eingehen in die Körper aber mit dem Sprechenden oder dem der gesprochen hat; jedoch auch eingetreten in den Körper hat sie sich gleichwohl nicht von der Analogie mit dem Sprechenden entfernt, der eben sprechend sowohl die Stimme hat als ertönen lässt. Die Verhältnisse des Lautes freilich sind nicht identisch mit denen, zu deren Beweise sie herangezogen sind, sie haben nur eine Analogie damit; was die Seele anbetrifft, so muss man, da ihre Verhältnisse anderer Natur sind, festhalten, dass nicht ein Theil von ihr in Körpern, ein anderer in sich selbst ist, sondern dass das Ganze in sich ist und doch wiederum in vielen Dingen zur Erscheinung kommt. Und wiederum, wenn ein anderes herankommt um Seele in sich aufzunehmen, so hat auch dieses heimlicher Weise was auch in den andern Dingen schon war. Denn es ist nicht so eingerichtet, dass ein Theil von ihr, der etwa hier liegt, zu diesem Gegenstande kommt, sondern von dem man sagt, es komme, das war im Universum in sich selbst und ist in sich selbst, obwohl es hierher zu kommen scheint. Denn wie sollte es auch kommen? Wenn sie also nicht gekommen ist und doch als jetzt gegenwärtig gesehen wird und zwar gegenwärtig nicht so, dass sie einen aufnehmenden Gegenstand erwartet: so ist sie offenbar in

sich selbst verharrend auch diesem gegenwärtig. Ist sie aber in sich selbst verharrend diesem gegenwärtig, so kam dieses zu ihr. Wenn aber dieses ausserhalb des wahrhaft Seienden war und zu dem wahrhaft Seienden kam und eintrat in die Welt des Lebens, wenn ferner die Welt des Lebens in sich und zwar ganz in sich war, nicht zertheilt in seine eigene Masse (denn auch die Masse war nicht) : so ging auch das Kommende nicht in die Masse ein. Es nahm also an ihr als Ganzem Theil was nicht Theil war. Aber auch wenn etwas anderes in eine solche Welt gelangt, wird es an ihr als Ganzem Theil nehmen. Aehnlich also wird jene, wenn sie in diesen ganz sein soll, in jedem Ganzen sein; überall wird demnach ebendiese, welche eine ist der Zahl nach, nicht getheilt sondern ganz sein.

13. Woher nun die Ausbreitung [des Lebens] über den ganzen Himmel und die lebenden Wesen? Es ist ja nicht ausgebreitet worden. Die sinnliche Wahrnehmung freilich, auf die gestützt wir dem Gesagten nicht trauen, sagt freilich, es sei hier und hier, das Denken hingegen sagt, dass das Hier und Hier nicht eine Folge sei des hier und hier Ausgebreiteten, sondern dass das Ausgebreite insgesammt an jenem Höheren, das selbst keine Distanzen hat, Theil genommen hat. Wenn nun etwas an etwas Theil nehmen soll, so ist klar, dass es nicht an sich selbst Theil nehmen wird; vielmehr es wird nicht Theil genommen haben, sondern jenes selbst sein. Es muss also der Körper, welcher an etwas Theil nimmt, nicht an einem Körper Theil nehmen; denn er hat ihn bereits. Ein Körper also wird an einem Körper nicht Theil nehmen. Folglich wird auch Grösse nicht an Grösse Theil nehmen, denn sie hat sie bereits. Denn auch wenn sie einen Zusatz erhält, wird jene Grösse, welche früher war, nicht an Grösse Theil nehmen; denn das zwei Ellen Lange wird nicht drei Ellen lang, sondern das Substrat, welches eine andere Quantität hat, erhält eine andere Quantität; sonst würde ja zwei selbst drei sein. Wenn also das Getheilte und bis zu einem bestimmten Quantum Ausgebreitete an eine andere Gattung oder überhaupt an etwas anderem Theil nehmen wird, so darf das, woran es Theil nimmt, weder getheilt noch ausgebreitet noch überhaupt etwas Quantitatives sein. Ganz also muss was gegenwärtig sein soll gegenwärtig sein, indem es selbst untheilbar ist, jedoch nicht so untheilbar wie etwa ein Minimum; denn auf diese Weise wird es einerseits nichtsdestoweniger theilbar sein, mit dem Ganzen nicht congruiren, und wenn dieses sich vergrössert, nicht als

dasselbe mit ihm verbunden sein; aber auch nicht so wie etwa ein Punkt, denn die Masse ist nicht *ein* Punkt, sondern es sind unzählige Punkte in ihm; folglich werden auch dies unzählige Punkte sein, *wenn* sie es sein werden, und nichts Zusammenhängendes; also wird es auch so nicht congruiren. Wenn also die gesammte Masse es ganz haben soll, wird sie es an jedem Theile seiner selbst haben.

14. Aber wenn die nämliche Seele an jedem Punkte ist, wie ist sie dann eines jeden eigene Seele? Und wie ist die eine gut, die andere schlecht? Vielleicht reicht sie hin für einen jeden, hat alle Seelen und alle Intelligenzen. Denn sie ist eines und wieder unbegrenzt und hat alles zusammen und jedes gesondert und auch wieder nicht für sich ausgesondert; denn wie könnte sie wohl anders unbegrenzt heissen als in der Weise, dass sie alles zusammen hat, alles Leben und jede Seele und jede Intelligenz? Von diesem ist ein jedes nicht durch Grenzen gesondert; darum ist es auch wieder eins. Nicht also *ein* Leben musste jenes Höhere haben, sondern ein unbegrenztes und doch wieder eines und das eine in der Art eines, dass alle zusammen sind, nicht in Eins zusammengefasst, sondern von Einem ausgehend und da verharrend, von wo sie ausgegangen, oder vielmehr: sie haben nicht angefangen, sondern waren stets so beschaffen; denn dort giebt es nichts Werdendes, folglich auch nichts Getheiltes, vielmehr scheint die Theilung zu geschehen durch das Empfangende. Das Dortige ist das Uralte und Ursprüngliche; das Werdende nähert sich und scheint sich zu verknüpfen und hängt von jenem ab. Wir aber — wer sind wir? Jenes oder das sich Nähernde oder das Werdende in der Zeit? Gewiss waren wir auch vor dieser Erzeugung dort als andere Menschen und einige auch als Götter, reine Seelen und mit der Gesammtsubstanz verknüpfter Intellect, Theile des Intelligiblen, die nicht abgesondert noch abgeschnitten waren, sondern dem Ganzen zugehörten; denn nicht einmal jetzt sind wir abgeschnitten. Allerdings aber hat sich jetzt jenem Menschen ein Mensch zugesellt, der ein anderer sein wollte, und nachdem er uns gefunden (denn wir waren nicht ausserhalb des Alls), legte er sich selbst um uns herum und fügte sich selbst jenem Menschen hinzu, der ein jeder von uns damals war — etwa wie bei dem Vorhandensein *eines* Lautes und *eines* Wortes der eine von hier, der andere von dort das Ohr heranlegend hört und aufnimmt und ein actuelles Hören zu Stande kommt, welches das auf es Einwirkende gegenwärtig hat — und so sind wir das Doppelwesen

geworden und sind nicht mehr das eine von beiden, das wir früher waren, und zuweilen gerade das eine von beiden, das wir später angezogen haben, wenn nämlich jenes frühere unwirksam oder sonstwie nicht zugegen ist.

15. Aber wie ist das Herzugekommene herzugekommen? Nun, da ihm eine Tauglichkeit innewohnte, so erhielt es für was es tauglich war. Es war aber so beschaffen, dass es die Seele aufnehmen konnte. Was aber so beschaffen ist, dass es nicht die ganze, obwohl ganz anwesende, wenn auch nicht für es selbst, aufnehmen kann, wie z. B. die übrigen lebenden Wesen und die Pflanzen, das hat soviel als es zu fassen vermag. Wenn z. B. ein Laut ein Wort ausdrückt, so erfasst das eine das Wort mitsammt dem Schalle des Lautes, das andere bloss den Laut und den sinnlichen Eindruck. Nachdem also ein lebendes Wesen entstanden ist, welches in sich die Seele aus dem Seienden hat, der gemäss es dann an das gesammte Seiende geknüpft ist, wobei auch ein Körper vorhanden, nicht ein leerer noch der Seele untheilhaftiger, welcher auch früher nicht im Unbeseelten lag, aber durch die Tauglichkeit gleichsam noch näher gerückt ist; und nachdem derselbe gleichsam durch die Nachbarschaft eine Spur der Seele erbeutet hat, wobei nicht ein Theil von jener, sondern gleichsam eine Erwärmung oder Erleuchtung ihn durchdrang: so wurden Begierden, Lüste und Schmerzen in dem lebenden Wesen erzeugt. Der Körper war also dem entstandenen Wesen nichts fremdes. Die aus dem Göttlichen entsprungene Seele nun war ruhig gemäss ihrem eigensten Wesen in sich selber fest gegründet, der Theil aber, welcher aus Schwäche unruhig war und von selbst wie von äussern Schlägen getroffen hin und her wogte, lärmte zuerst für sich, dann in das gemeinsame Wesen hinein und theilte so dem Ganzen seine Unruhe mit; wie etwa in einer Volksversammlung, während die Aeltesten in ruhige Gedanken vertieft dasitzen, das Volk aus Mangel an Nahrung und wegen der Beschwerden über andere Unbilden unruhig wird und die ganze Versammlung in wilden Tumult hineinstürzt. Wenn nun in Gegenwart solcher ruhigen Männer durch einen besonnenen Mann Vernunft in diese Tumultuanten gebracht wird, so kommt die Menge zu leidlicher Ruhe und das Schlechte behält nicht die Oberhand; wenn nicht, so siegt das schlechtere Element über das Ruhe haltende bessere, weil der Pöbel die höhere Vernunft unfähig war anzunehmen, und das ist der Stadt und der Volksversammlung Unheil. Das ist auch des Menschen Unheil, der in sich eine Heer von Lüsten, Begierden

und Schrecken hat, die ihn beherrschen, wenn er sich selbst an eine solche Menge ausliefert; wer aber diesen Schwarm bewältigt hat und emporgestiegen ist zu jenem Menschen, der er einst war, der lebt nach jenes Willen und jener ist es, der dem Körper, was er ihm zugesteht, als einem ihm selbst fremden giebt; ein anderer hingegen lebt bald so, bald so, ein Gemisch aus dem eigenen Guten und fremder Schlechtigkeit.

16. Aber wenn jene Natur nicht schlecht werden kann und dies die Art und Weise ist, wie die Seele in den Körper eingeht und darin wohnt, was bedeutet das Herniedersteigen in den Weltumläufen und das Emporsteigen, die Strafen und die Verurtheilungen zu den Leibern anderer lebenden Wesen? Denn dies haben wir von den Alten, die vortrefflich über die Seele philosophirt haben, herübergenommen und es liegt uns ob den Nachweis zu versuchen, dass dies mit vorliegender Erörterung übereinstimmt oder wenigstens nicht streitet. Da nun also das Theilnehmen an jener Natur nicht bedeutete: es kommt jene in die Dinge hier unten, nachdem sie sich selbst aufgegeben, sondern: diese Natur tritt ein in jene und nimmt an ihr Theil, so muss offenbar was jene ein Kommen nennen bedeuten: die Natur des Körpers gelangt dorthin und nimmt Theil am Leben und an der Seele und das Kommen ist überhaupt nicht örtlich zu verstehen, sondern die Gemeinschaft geschieht auf irgendeine andere Weise. Daher bedeutet das Herabsteigen und in den Körper Kommen, wie wir das von der Seele sagen, soviel als: sie giebt diesem von sich selbst, nicht: sie wird ihm zu eigen; und das Weggehen heisst: der Körper hat keineswegs Gemeinschaft mit ihr. Eine Ordnung einer derartigen Gemeinschaft, ist ferner zu sagen, besteht durch die Theile dieses Alls, während jene gleichsam an dem äussersten intelligiblen Orte zu öftern Malen von sich mittheilt, weil sie der Möglichkeit nahe und durch kürzere Zwischenräume nur getrennt ist durch das Gesetz einer solchen Natur. Böse endlich ist eine solche Gemeinschaft und gut die Trennung. Warum? Weil, wenn die Seele diesem All auch nicht zu eigen gehört, sie doch gewissermassen als ihm eigen angesehen wird und in gewisser Weise zerstückelt aus dem All hervorgeht; denn ihre Wirksamkeit richtet sich nicht mehr auf das Ganze, obwohl sie dem Ganzen angehört, etwa wie wenn der Gelehrte, obwohl die ganze Wissenschaft vorhanden, nur nach einem einzelnen Lehrsatz thätig ist, während das Gute für ihn doch in der Thätigkeit nicht nach einem Theil, sondern nach der ganzen Wissenschaft, die er besitzt, bestehen würde. Die Seele

also, welche der gesammten intelligiblen Welt angehört und in dem Ganzen den Theil birgt, sprang gleichsam aus dem Ganzen in einen Theil heraus, in den sie sich selbst als einen Theil einschliesst, wie wenn etwa das Feuer, welches das Ganze verbrennen kann, nur einen kleinen Theil zu verbrennen gezwungen wird, obwohl es die ganze Macht besitzt. Denn die Seele ist in ihrer gänzlichen Besonderung einzeln nicht eine einzelne, wenn aber das Einzelobject unterschieden wird nicht räumlich, sondern in Wirklichkeit ein einzelnes wird, dann ist sie ein Theil, nicht ganz, obwohl auch so noch in anderer Weise ganz; wenn hingegen durchaus nichts sie lenkt und regiert, dann ist sie ganz, ist sie gleichsam nur der Möglichkeit nach Theil. Was das Herabsteigen in den Hades betrifft, so heisst das, wenn es 'im Verborgenen' bedeutet, 'gesondert sein'; bezeichnet es einen schlechtern Ort, was Wunder? Heisst es doch auch jetzt von jener, sie sei da, wo und an welchem Orte unser Körper ist. Aber wenn der Körper nicht mehr ist? Nun falls das Schattenbild nicht von ihr getrennt wird, wie ist sie nicht da, wo das Schattenbild ist? Falls aber die philosophische Betrachtung sie gänzlich loslöst, so mag das Schattenbild immerhin allein an den schlechtern Ort gehen, sie aber bleibt rein im Intelligiblen, ohne dass etwas aus ihr herausgenommen wäre. Mit dem aus solchem Stoffe geformten Schattenbilde also mag es sich so verhalten; wenn sie selbst aber gleichsam ihren Glanz gegen sich selber gerichtet hat, dann ist sie durch die Hinneigung zu den andern Dingen gegen das Ganze hin zusammengezogen und sie ist in Wirklichkeit nicht, noch ist sie zu Grunde gegangen. Jedoch hierüber dies; wir wollen unsere ursprüngliche Untersuchung wieder aufnehmen.

FUENFTES BUCH.

Ueber die Behauptung, dass das Seiende als eines und dasselbe zugleich überall ganz sei.

II.

1. Dass ein der Zahl nach Eines und Identisches zugleich überall ganz sei, sagt ein gewisser Gemeinverstand aus, wenn alle auf Antrieb der eigenen Natur den in einem jeden von

uns wohnenden Gott als einen und ebendenselben bezeichnen. Und wenn man die Angabe der Art und Weise von ihnen nicht verlangt noch auch ihre Meinung einer begrifflichen Prüfung unterziehen will, stellen sie das so hin und indem sie es so in ihren Gedanken bewegen, beruhigen sie sich dabei, gestützt auf das Eine und Identische, und wollen sich von dieser Einheit nicht trennen. Und es ist das festeste Princip von allen, welches unsere Seelen gleichsam aussprechen, das sich nicht als Summe aus dem Einzelnen ergiebt, sondern vor allem Einzelnen heraustritt und vor jenem Princip, das alles nach dem Guten streben heisst. Denn dann dürfte dieses doch wahr sein, wenn alles zu Einem strebt und Eins ist und hierauf das Verlangen geht. Denn dieses Eine, das bis zu dem Andern vordringt soweit es ihm möglich ist, erscheint als vieles und ist es gewissermassen auch, die uranfängliche Natur aber und das Verlangen nach dem Guten, was ihm [dem Einen] eben angehört, führt zu dem wahrhaft Einen und hiernach strebt jede Natur d. h. nach ihrem eigenen Wesen. Denn das ist für eine solche Natur das Gute: sich selber anzugehören und mit sich selbst identisch zu sein d. h. eine zu sein. Auf diese Weise heisst auch das Gute mit Recht immanent; darum darf man es nicht ausserhalb suchen. Denn wo sollte es ausserhalb des Seienden hingerathen sein? Oder wie wollte es jemand in dem Nichtseienden ausfindig machen? Doch es ist offenbar in dem Seienden, indem es nicht das Nichtseiende ist. Wenn aber jenes ist und in dem Seienden ist, so ist es in einem jeden in sich selbst. Wir sind also nicht aus dem Seienden herausgetreten, sondern sind in ihm und andererseits ist jenes nicht unser eigenes; Eins also ist alles Seiende.

2. Die menschliche Vernunft, welche das aufgestellte Problem zu erforschen unternimmt, ist nicht etwas einheitliches sondern etwas zertheiltes, sie nimmt zu der Erforschung die körperliche Natur zu Hülfe und erlehnt von daher ihre Principien; deshalb theilt sie die Wesenheit, die sie für eine theilbare hält, und zweifelt an ihrer Einheit, da sie in der Untersuchung nicht von den immanenten Principien ausgegangen ist. Wir aber müssen für eine Untersuchung über das Eine und schlechthin Seiende die der Beweisführung eigenthümlichen Principien heranziehen d. h. intelligible Principien von intelligiblen Dingen und die mit der wahrhaften Wesenheit verknüpft sind. Denn da dies Universum im Fluss ist und Veränderungen aller Art annimmt und nach jedem Ort hin auseinandergezogen, so dass man es Werden aber nicht Wesenheit nennen

sollte, jene Welt aber stets seiend ist, nicht auseinandergezogen, mit sich identisch, weder werdend noch vergehend, auch ohne einen Raum oder Ort oder Sitz zu haben, nicht von irgend etwas ausgehend noch auch in etwas eingehend sondern in sich selbst verharrend: so wird man in einer Erörterung über ersteres aus jener Natur und den über sie feststehenden Sätzen füglich argumentiren und aus wahrscheinlichen Prämissen wahrscheinliche Schlüsse ziehen; wenn man aber Untersuchungen über das Intelligible anstellt, so wird man die Natur der Wesenheit, um die es sich handelt, in Betracht ziehen und daraus die Principien der Argumentation mit Recht entlehnen, indem man nicht wie aus Vergesslichkeit in eine andere Natur abschweift, sondern eben von jener ausgeht und auf jene das Nachdenken richtet; denn überall ist das Wesen der Sache Princip und diejenigen, heisst es, welche gut definirt haben, erkennen dadurch auch grösstentheils das Accidentielle, diejenigen vollends, denen alles in dem Wesen der Sache beruht, müssen um so mehr hieran sich halten, auf dieses blicken und hierauf alles zurückführen.

3. Wenn also dies das wahrhaft Seiende ist und sich stets gleich bleibt und nicht aus sich selbst heraustritt und in ihm, wie gesagt, kein Werden stattfindet, so muss nothwendig dies so Beschaffene immer bei sich selbst bleiben, nicht von sich selbst abfallen, auch darf nicht ein Theil hier, ein Theil dort sein noch etwas von ihm sich absondern; denn sonst würde es bald hier bald dort und überhaupt in etwas und nicht bei sich noch affectionslos sein; denn wenn es in einem andern wäre, würde es afficirt werden; wenn es aber unafficirt bleiben soll, wird es nicht in einem andern sein. Wenn es also nicht aus sich heraustritt, nicht getheilt wird, keiner Veränderung unterworfen ist und so in vielen Dingen zugleich ganz eins ist bei sich selbst, so wird dasselbe als überall befindlich seinem eigenen Wesen nach in vielen Dingen sein können, d. h. bei sich ist es andererseits wieder nicht bei sich. Bleibt also übrig zu sagen, dass es selbst in keinem ist, dass aber das übrige an ihm Theil nimmt, soviel ihm und soweit es ihm innezuwohnen vermag. Man muss demnach entweder jene Aufstellungen und Principien aufheben und das Vorhandensein einer solchen Natur negiren, oder, wenn dies unmöglich und es nothwendig eine solche Natur und Wesenheit giebt, unsere ursprüngliche Behauptung annehmen, wonach das Eine und numerisch Identische nicht getheilt sondern ganz ist und von dem was ausser ihm ist sich nicht trennt ohne des Ueber-

strömens zu bedürfen, wonach ferner es selbst, dadurch dass gewisse Theile von ihm abgehen oder dadurch dass es selbst in sich ganz bleibt, während anderes von ihm aus entstanden, sich nicht aufgiebt und auf mancherlei Wegen in das andere eingeht. Denn auf diese Weise würde es selbst hier, das von ihm Ausgehende da sein und es würde einen Ort haben, nachdem es sich von seinen Wirkungen getrennt. Und bei diesen ist wieder die Frage, ob eine jede ganz ist oder Theil: wenn Theil, so wird sie nicht die Natur des Ganzen bewahren, was doch gesagt wurde; wenn eine jede ganz, so werden wir eine jede entweder in ebenso viele Theile theilen wie das worin sie ist, oder wir werden zugeben, dass ebendasselbe überall ganz sein könne Diese Argumentation stammt aus der Sache selbst und ihrem Wesen, ohne etwas fremdes aus der andern Natur herbeigezogen zu haben.

4. Betrachte ferner, wenns beliebt, diesen Gott hier: von ihm sagen wir nicht, er sei bald da, bald nicht da. Denn bei allen, die ein Bewusstsein von Göttern haben, ist es ausgemacht, dass man nicht bloss von jenem sondern von allen Göttern sagt, sie seien überall gegenwärtig, und auf dieselbe Annahme führt auch die Vernunft. Wenn Gott also überall ist, so kann er nicht getheilt sein; denn sonst würde er selbst nicht mehr überall sein, sondern ein jeder Theil von ihm wird der eine hier, der andere dort sein und er selbst wird nicht mehr einer sein, etwa wie eine Grösse in viele Theile zerlegt wird, er wird vernichtet werden und alle Theile werden nicht mehr jenes Ganze ausmachen; ausserdem wird er auch Körper sein. Wenn nun dies unmöglich ist, so ergiebt sich wieder die angezweifelte Behauptung dadurch, dass man in der gesammten Menschenwelt einen Gott glaubt und damit annimmt, dass ebendasselbe überall zugleich ganz sei. Wiederum aber, wenn wir jene Natur unbegrenzt nennen (denn begrenzt werden wir sie doch wohl nicht nennen), was ist das anders als dass sie sich nicht erschöpft? Wenn sie sich aber nicht erschöpft, so geschieht es, weil sie in einem jeden gegenwärtig ist. Denn könnte sie nicht gegenwärtig sein, so würde sie sich erschöpfen und irgendwo nicht sein. Denn wenn wir auch sagen, dass etwas anderes nach dem Einen selbst ist, so ist es doch mit ihm verbunden und das nach ihm Existirende bewegt sich um jenes und zu jenem hin und hängt wie sein Erzeugniss an ihm, so dass auch dasjenige, was an dem nach im Existirenden Theil nimmt, an jenem Theil hat. Denn da es im Intelligiblen viele Dinge giebt, erste und zweite und dritte, und diese gleich-

sam an ein Centrum eines Kreises geknüpft sind, nicht durch Zwischenräume getrennt sondern mit sich selbst alle zusammenhängend, so ist da, wo das dritte ist, auch das zweite und das erste.

5. Der Verdeutlichung wegen sagt man häufig, dass gleichsam aus einem Centrum viele Linien ausgehen, um zu einem Verständniss der entstandenen Menge zu führen. Man muss aber alles zusammen im Auge behalten und nur so von dem Gesagten behaupten, dass es vieles werde, wie man auch dort beim Kreise die Linien nicht in ihrer Besonderung auffassen darf; denn die Fläche ist eine. Wo aber selbst nach Analogie der einen Fläche keinerlei Zwischenraum ist, sondern Kräfte und Wesenheiten ohne Zwischenraum, da heisst es füglich, dass nach Analogie eines Centrums alles in einem Centrum vereinigt ist, wie etwa, von den Linien abgesehen, die Enden derselben im Centrum liegen, wo denn ja alles eins ist. Wiederum werden, wenn man die Linien hinzunimmt, diese zwar an ihre Centren, die sie eine jede einzeln verlassen haben, geknüpft sein, es wird aber nichtsdestoweniger ein jedes Centrum nicht abgeschnitten sein von dem einen ersten Centrum, sondern da sie zusammen sind, wird auch ein jedes mit jenem verknüpft sein und zwar entsprechend der Zahl der Linien, für die sie sich selbst als Endpunkte darboten, so dass sie ebenso viele zu sein scheinen als die Linien, an die sie sich knüpfen, in der That aber alle zusammen sind. Wenn wir nun alles Intelligible vielen Centren verglichen haben, die in ein Centrum zurückgeführt und vereinigt werden, aber als viele erscheinen wegen der Linien, wobei die Linien sie jedoch nicht erzeugt sondern sie nur aufgezeigt haben: so sollen uns hier die Linien als Analogon für diejenigen Dinge dienen, an welche geknüpft die intelligible Natur vieles und an vielen Orten zu sein scheint.

6. Denn obwohl vieles, ist das Intelligible doch eins, und obwohl eins, ist es durch seine unendliche Natur doch vieles und zwar vieles in einem und eins in vielem und alles zusammen, und es wirkt auf das Ganze mit dem Ganzen und wirkt auf den Theil wieder mit dem Ganzen. Der Theil nimmt in sich anfänglich die Wirkung als eines Theiles auf, es folgt aber das Ganze; so wird z. B. der Mensch, wenn er in einen einzelnen Menschen eingeht, ein einzelner Mensch und ist doch wieder Mensch. Der materielle Mensch nun bringt von dem idealen Menschen ausgehend viele mit ihm identische Menschen hervor und ebendasselbe ist eins in vielen derart, dass eins gleichsam wie ein Siegel vielem eingedrückt ist. Der Mensch

an sich aber und ein jedes an sich und das gesammte All ist so nicht in vielen, sondern das Viele ist in ihm oder vielmehr um es herum. Denn auf andere Weise ist das Weisse überall und die Seele eines jeden in jedem Theile des Körpers dieselbe; und so ist auch das Seiende überall.

7. Denn auch unser Selbst wird auf das Seiende zurückgeführt und wir steigen empor zu jenem und sind ursprünglich von jenem und wir denken jenes ohne Bilder oder Abdrücke von ihm zu haben. Wenn das nicht, so denken wir es, weil wir's sind. Wenn wir also an der wahren Wissenschaft Theil haben, so sind wir jenes, nicht weil wir es in uns ergreifen, sondern weil wir in jenem sind. Da aber auch die andern, nicht bloss wir, jenes sind, so sind wir alle jenes. Zusammen also mit allen sind wir jenes; alles in allen also sind wir eins. Indem wir uns nun ausserhalb unserer ursprünglichen Verknüpfung sehen, wissen wir nicht, dass wir eins sind, gleichsam viele nach aussen gekehrte Gesichter, die nach innen zu e i n e n Scheitel haben. Wenn sich aber jemand zu dem Einen hinwenden könnte sei es von sich selbst oder weil Athene selbst ihn zieht, so wird er sich selbst und das All als einen Gott erblicken; doch wird er zuerst sich nicht als das Ganze erblicken, dann wird er, da er nicht weiss, wie er sich selbst hinstellend die Grenze bis wieweit er selbst reicht abstecken soll, es aufgeben sich selbst von dem gesammten Sein abzugrenzen und so zu dem gesammten All gelangen, ohne irgendwo hin zu gehen, sondern da verbleibend wo das All gegründet steht.

8. Ich glaube meinerseits auch, dass wenn jemand die Theilnahme der Materie an den Ideen betrachten wollte, er sich von dem Gesagten eher überzeugen und nicht mehr daran als an etwas unmöglichem zweifeln oder auch nur Schwierigkeiten darin finden würde. Denn es ist, glaube ich, vernünftig, ja nothwendig, dass wenn die Ideen gesondert und wiederum der Materie fernab liegen, dass eine Erleuchtung von irgendwo oben her nicht hat geschehen können; es würde dies ein leeres Wort sein. Denn was sollte in diesen das Fernliegende und das Gesonderte sein? Zudem würde die erwähnte Art der Theilnahme nicht das schwer erklärliche und das schwierigste sein, sondern es läge deutlich auf der Hand durch die Beispiele. Allein wenn wir auch dann und wann von einer Erleuchtung reden, so werden wir das doch nicht so meinen, wie wir auf sinnlichem Gebiete von einer Erleuchtung des sichtbaren Gegenstandes reden; sondern da in der Materie nur Abbilder sind, die Ideen aber den Rang von Urbildern ein-

nehmen, so reden wir von einer Erleuchtung nur insofern als das Erleuchtete gesondert existirt. Wir müssen aber jetzt in genauerer Ausdrucksweise die Sache nicht so hinstellen, als ob die Idee räumlich getrennt wäre und dann die Idee an der Materie wie [ein Bild] im Wasser sichtbar würde, sondern die Materie, welche von allen Seiten gleichsam die Idee berührt und auch wieder nicht berührt, empfängt nach ihrem ganzen Wesen von der Idee soviel sie durch Annäherung zu empfangen vermag, ohne dass etwas dazwischen ist, ohne dass die Idee aus sich heraus durch die ganze Materie hindurchgeht und an sie heraneilt, sondern so dass sie in sich verharrt. Denn wenn in der Materie z. B. die Idee des Feuers nicht ist — die Argumentation soll sich der sinnlichen Substrate bedienen — dann gerade wird das Feuer ohne selbst in sie einzugehen der Materie die Form des Feuers in der ganzen Ausdehnung der feurigen Materie geben. Es mag aber das erste, nun materiell gewordene Feuer als eine grosse Masse daliegen. Dieselbe Argumentation wird auch bei den andern sogenannten Elementen passen. Wenn nun jenes eine Feuer in allen Dingen erscheint als dasjenige, welches ein Bild seiner selbst giebt und nicht räumlich getrennt ist, so wird es dasselbe nicht geben wie die sichtbare Erleuchtung; denn dann wäre bereits dieses ganze Feuer das sichtbare, wenn es nämlich selbst in sich vieles wäre, während es doch bei dem Verharren der Idee selbst raumlos die Oerter aus sich selbst erzeugt; denn sicherlich müsste ebendasselbe, wäre es vieles geworden, von sich selbst entfliehen, damit es in dieser Weise vieles wäre und vielfach an denselben Gegenstand rührte. Und es gab die Idee, da sie unzertheilbar ist, der Materie nichts von sich selbst; dennoch ist sie durch ihr Einssein nicht unfähig geworden das Nichteine durch ihr Einssein zu gestalten und ihm in seiner Ganzheit so innezuwohnen, dass sie nicht durch einen Theil von sich dies, durch einen andern jenes gestaltet, sondern durch sich als Ganzes ein jedes und ganz. Denn es wäre lächerlich viele Ideen des Feuers einzuführen, damit jedes Feuer von einer jeden bald an diesem, bald an jenem Theile gestaltet würde; auf diese Weise würde es ja unendlich viele Ideen geben. Sodann, wie will man das Werdende theilen, da das Feuer ein continuirliches ist? Und selbst wenn wir dieser Materie ein anderes grösseres Feuer zutheilen, so müssen wir doch zugestehen, dass auch an jenem Theile der Materie dieselbe Idee dasselbe zu Stande gebracht hat; ein anderes giebt es eben nicht.

9. Wenn also jemand schon die gewordenen Elemente begrifflich zu einer Kreisfigur zusammenfasst, so darf man nicht sagen, dass viele Schöpfer den Kreis hervorbringen, indem der eine hier, der andere da sich für sich selber absondert um einen Theil zu schaffen, sondern dass Eines der Grund der Schöpfung sei, indem es durch sich selbst in seiner Totalität schafft, nicht ein Theil von ihm dies, ein anderer jenes schafft. Denn sonst gäbe es wieder viele Schöpfer, wenn man die Schöpfung nicht auf ein Untheilbares zurückführte oder vielmehr wenn nicht das eine Untheilbare den Kreis hervorbrächte, ohne dass das Schaffende selbst sich in den Kreis ausgiesst, sondern so dass der ganze Kreis an das Schaffende geknüpft ist. Ein und dasselbe Leben also trägt den Kreis, der in dem einen Leben ruht; folglich streben auch alle Dinge in dem Kreise zu einem Leben; folglich sind auch alle Seelen eine, jedoch so eine, dass diese hinwiederum unbegrenzt ist. Deshalb nannten sie auch die einen Zahl, die andern meinten, dass diese die Natur derselben mehren werde, veranlasst vielleicht durch die Wahrnehmung, dass sie nirgends fehlt, sondern über alles hin sich erstreckt und bleibt was sie ist, und dass ihr, auch wenn die Welt noch grösser wäre, die Kraft nicht gebrechen würde über alles sich zu erstrecken, oder vielmehr dass diese [die Welt] in ihr in ihrer Totalität ist. Der Ausdruck 'das Mehrende' ist also nicht nach dem Wortlaut zu nehmen, sondern bedeutet, dass die Seele nirgends fehlt und zwar als eine; denn ihre Einheit ist derartig, dass ihre Quantität nicht gemessen werden kann; denn dies ist das Kennzeichen der andern Natur, welche das Eine vorspiegelt und durch Theilnahme als eine erscheint. Was aber in Wahrheit Eins ist besteht weder aus Vielem, damit nicht, wenn etwas von ihm hinweggenommen ist, jenes ganze Eine vernichtet sei, noch wird es durch Grenzen gegliedert, damit es nicht nach Hinzufügung des andern entweder kleiner werde, wenn nämlich dies grösser ist, oder in dem Verlangen auf alles sich zu erstrecken auseinandergezogen werde und so nicht allem ganz innenwohne, sondern nur Theilen von ihm durch Theile von sich, und so, wie man sagt, nicht wisse wo in aller Welt es ist, da es zu einer geschlossenen Einheit nicht gelangen kann, weil es ja in sich auseinander gezogen ist. Wenn es also mit diesem Einen seine Richtigkeit hat, von dem man denn auch das Eine als Substanz aussagen kann, so muss es offenbar die ihm entgegengesetzte Natur, die Natur der Vielheit potentiell haben, dadurch aber, dass es diese Vielheit nicht ausser sich

sondern von sich und aus sich hat, wahrhaft Eins sein und in dem Eins das Unbegrenztsein und die Vielheit haben, und als solches muss es überall ganz erscheinen, indem es einen Begriff hat, der sich selbst umfasst, und der umfassende Begriff darf nirgends aus sich selbst heraustreten, sondern muss überall in sich selbst sein. Demnach ist dieses nicht so durch den Ort eines andern getrennt; denn es war vor allem Oertlichen und es bedurfte selbst nicht dieses, sondern dieses seiner, damit es fest gegründet würde. Nach seiner Gründung aber verdrängte es dieses nicht von seinem Sitze; denn durch Erschütterung desselben würde es selbst vernichtet worden sein, da seine Basis und seine Stütze vernichtet gewesen wäre, auch war andererseits jenes nicht so unverständig, dass es durch Entfernung von sich selbst sich auseinandergerissen und wohl geborgen in sich selbst sich einem unsichern Ort hingegeben hätte, der doch seiner zur eigenen Erhaltung bedarf.

10. Es bleibt also verständiger Weise in sich und geht schwerlich in etwas anderes ein; jenes andere aber hängt sich an dieses, nachdem es gleichsam seinen Aufenthalt aufgespürt hat, und das ist der Eros draussen an der Thür, der immer von aussen her da ist und nach dem Schönen strebt und immer daran Theil zu nehmen trachtet wie er kann. Denn der Liebhaber auf diesem Gebiete nimmt die Schönheit nicht in sich auf, sondern lagert nur immer dabei; diese aber bleibt in sich und die vielen Liebhaber des Einen, die das Ganze liebend ersehnen, haben so das Ganze wenn sie es haben; denn das Ganze war das ersehnte. Wie sollte nun jenes nicht allen genügen, da es bleibt? Ja gerade deshalb genügt es, weil es bleibt, und schön ist es, weil für alle ganz. Denn auch das Denken ist bei allen ganz; deshalb ist auch das Denken allen gemeinsam, nicht theils hier, theils dort; denn es wäre lächerlich, wenn das Denken auch des Ortes bedürftig sein sollte. Und nicht so verhält es sich mit dem Denken wie mit dem Weissen, denn das Denken gehört dem Körper nicht an; sondern wenn wir wahrhaft am Denken Theil haben und das, was selbst ganz in sich selbst und wahrhaft von dort ist, eins ist: so findet dies [Theilhaben] statt, weil wir nicht Theile empfangen haben, auch nicht ein Ganzes ich, ein anderes du, wobei das eine von dem andern losgerissen wäre. Aehnlich machen es auch die Volksversammlungen und jede Versammlung von Leuten, die wie zu einer Einheit das Denken vereinigen; für sich allein ist jeder schwach zum Denken, dadurch aber dass ein jeder in der Versammlung und der gleichsam wahren Denkvereinigung

sein Denken zur Einheit beisteuert, erzeugt er und findet er das Denken. Was soll denn hindern, dass die Intelligenz von dem einen und andern her in einem Punkt concentrirt sei? Aber obwohl sie zusammen sind, scheinen sie uns nicht zusammen zu sein, ähnlich wie jemand, wenn er mit vielen Fingern ein und dasselbe berührt, bald dies bald das zu berühren glaubt oder dieselbe Saite berührt ohne es zu sehen. Jedoch es war zu erwägen, wie wir mit unsern Seelen das Gute berühren. Denn nicht berühre ich dies, du das, sondern dasselbe, und dasselbe nicht in der Art, dass zu mir von dorther dieser, zu dieser jener Strom kommt, so dass etwa jenes dort irgendwo oben, seine Wirkungen aber hier sind; und es muss das Gebende den Empfangenden gegenwärtig sein, damit sie wahrhaft empfangen, und es giebt das Gebende nicht fremden Leuten, sondern seinen eigenen. Und der Intellect theilt nicht mit durch eine Botschaft; ist doch auch in den räumlich von einander getrennten Körpern die Mittheilung des einen der des andern verwandt und das Mittheilen und Einwirken richtet sich auf den Körper selbst, der Körper des Universums wenigstens thut und leidet in sich selber und nichts kommt von aussen in ihn herein. Wenn nun in diesem Körper, der seiner Natur nach sich gleichsam selber flieht, nichts von aussen her ist, wie hat dann das, was ohne Zwischenräume besteht, ein Aeusseres? Zusammenfallend also mit ihm sehen und berühren wir das Gute, vereinigt mit unserm eigenen Intelligiblen. Und die Welt ist dort noch in viel höherem Grade eine; oder es wird zwei gleich getheilte sichtbare Welten geben und die intelligible Sphäre wird, wenn sie nur in soweit eins ist, wie diese sinnliche beschaffen sein; folglich wird sie sich von ihr unterscheiden oder allzu lächerlich erscheinen, wenn nämlich dieser nothwendig eine sichtbare Masse selbstverständlich anhaftet, jene aber ohne etwas zu bedürfen sich ausstreckt und aus sich heraustritt. Was sollte dort auch der Einheit hinderlich sein? Denn das eine stösst das andere nicht fort, als ob es ihm keinen Platz gönnte, wie es auch nicht geschieht, wenn wir jeglichen Lehrsatz und jedes Theorem und überhaupt die gesammten Wissenschaften betrachten, die in der Seele nicht auf einen engen Raum zusammengedrängt sind. Aber bei Substanzen, wird man sagen, ist das nicht möglich. Allerdings würde es nicht möglich sein, wenn die Massen die wahren Substanzen wären.

11. Aber wie gelangt das, was keine Dimension hat, zu einem jeden Körper von solcher Grösse? Und wie kommt

dass es als Eins und
wird? Diese
versucht, indem
zu denken hinweggenommen
freilich vielfach gezeigt worden
bedarf es daneben gewisser
geringste sondern
Wesen nach aufgedeckt
wie ein Stein, etwa wie
egt, in derselben Ausdehnung
eigene Grenze überschreitet
ine solche Ausdehnung
n ihm mitumgrenzende
ls die erste, nicht
beschränkte Natur
ndere gemessen werden
it abgegrenzte Kraft
sondern ausser aller
Dimensionen, die ... von
eherrscht und ... da-
alich über vieles ... die
bar, die ... schlecht,
och an einen ... vieles,
wobei der Punkt ... sich aus-
und doch ... der Aus-
ierum. Wenn ... Vielheit,
wesentliche ... dem andern
Ewige sondern ... bleibend sich
man ... Sichtbares in der
ch neben ... es darin; denn
... aus wird und sich
... nicht nicht ein
... aussen hin ab
... höherem Ma
... oder viel wi
... noch aber ist
... Streben nach
... nicht und
... das

strömens zu bedürfen, wonach ferner es selbst, dadurch dass gewisse Theile von ihm abgehen oder dadurch dass es selbst in sich ganz bleibt, während anderes von ihm aus entstanden, sich nicht aufgiebt und auf mancherlei Wegen in das andere eingeht. Denn auf diese Weise würde es selbst hier, das von ihm Ausgehende da sein und es würde einen Ort haben, nachdem es sich von seinen Wirkungen getrennt. Und bei diesen ist wieder die Frage, ob eine jede ganz ist oder Theil: wenn Theil, so wird sie nicht die Natur des Ganzen bewahren, was doch gesagt wurde; wenn eine jede ganz, so werden wir eine jede entweder in ebenso viele Theile theilen wie das worin sie ist, oder wir werden zugeben, dass ebendasselbe überall ganz sein könne Diese Argumentation stammt aus der Sache selbst und ihrem Wesen, ohne etwas fremdes aus der andern Natur herbeigezogen zu haben.

4. Betrachte ferner, wenns beliebt, diesen Gott hier: von ihm sagen wir nicht, er sei bald da, bald nicht da. Denn bei allen, die ein Bewusstsein von Göttern haben, ist es ausgemacht, dass man nicht bloss von jenem sondern von allen Göttern sagt, sie seien überall gegenwärtig, und auf dieselbe Annahme führt auch die Vernunft. Wenn Gott also überall ist, so kann er nicht getheilt sein; denn sonst würde er selbst nicht mehr überall sein, sondern ein jeder Theil von ihm wird der eine hier, der andere dort sein und er selbst wird nicht mehr einer sein, etwa wie eine Grösse in viele Theile zerlegt wird, er wird vernichtet werden und alle Theile werden nicht mehr jenes Ganze ausmachen; ausserdem wird er auch Körper sein. Wenn nun dies unmöglich ist, so ergiebt sich wieder die angezweifelte Behauptung dadurch, dass man in der gesammten Menschenwelt einen Gott glaubt und damit annimmt, dass ebendasselbe überall zugleich ganz sei. Wiederum aber, wenn wir jene Natur unbegrenzt nennen (denn begrenzt werden wir sie doch wohl nicht nennen), was ist das anders als dass sie sich nicht erschöpft? Wenn sie sich aber nicht erschöpft, so geschieht es, weil sie in einem jeden gegenwärtig ist. Denn könnte sie nicht gegenwärtig sein, so würde sie sich erschöpfen und irgendwo nicht sein. Denn wenn wir auch sagen, dass etwas anderes nach dem Einen selbst ist, so ist es doch mit ihm verbunden und das nach ihm Existirende bewegt sich um jenes und zu jenem hin und hängt wie sein Erzeugniss an ihm, so dass auch dasjenige, was an dem nach im Existirenden Theil nimmt, an jenem Theil hat. Denn da es im Intelligiblen viele Dinge giebt, erste und zweite und dritte, und diese gleich-

sam an ein Centrum eines Kreises geknüpft sind, nicht durch Zwischenräume getrennt sondern mit sich selbst alle zusammenhängend, so ist da, wo das dritte ist, auch das zweite und das erste.

5. Der Verdeutlichung wegen sagt man häufig, dass gleichsam aus einem Centrum viele Linien ausgehen, um zu einem Verständniss der entstandenen Menge zu führen. Man muss aber alles zusammen im Auge behalten und nur so von dem Gesagten behaupten, dass es vieles werde, wie man auch dort beim Kreise die Linien nicht in ihrer Besonderung auffassen darf; denn die Fläche ist eine. Wo aber selbst nach Analogie der einen Fläche keinerlei Zwischenraum ist, sondern Kräfte und Wesenheiten ohne Zwischenraum, da heisst es füglich, dass nach Analogie eines Centrums alles in einem Centrum vereinigt ist, wie etwa, von den Linien abgesehen, die Enden derselben im Centrum liegen, wo denn ja alles eins ist. Wiederum werden, wenn man die Linien hinzunimmt, diese zwar an ihre Centren, die sie eine jede einzeln verlassen haben, geknüpft sein, es wird aber nichtsdestoweniger ein jedes Centrum nicht abgeschnitten sein von dem einen ersten Centrum, sondern da sie zusammen sind, wird auch ein jedes mit jenem verknüpft sein und zwar entsprechend der Zahl der Linien, für die sie sich selbst als Endpunkte darboten, so dass sie ebenso viele zu sein scheinen als die Linien, an die sie sich knüpfen, in der That aber alle zusammen sind. Wenn wir nun alles Intelligible vielen Centren verglichen haben, die in ein Centrum zurückgeführt und vereinigt werden, aber als viele erscheinen wegen der Linien, wobei die Linien sie jedoch nicht erzeugt sondern sie nur aufgezeigt haben: so sollen uns hier die Linien als Analogon für diejenigen Dinge dienen, an welche geknüpft die intelligible Natur vieles und an vielen Orten zu sein scheint.

6. Denn obwohl vieles, ist das Intelligible doch eins, und obwohl eins, ist es durch seine unendliche Natur doch vieles und zwar vieles in einem und eins in vielem und alles zusammen, und es wirkt auf das Ganze mit dem Ganzen und wirkt auf den Theil wieder mit dem Ganzen. Der Theil nimmt in sich anfänglich die Wirkung als eines Theiles auf, es folgt aber das Ganze; so wird z. B. der Mensch, wenn er in einen einzelnen Menschen eingeht, ein einzelner Mensch und ist doch wieder Mensch. Der materielle Mensch nun bringt von dem idealen Menschen ausgehend viele mit ihm identische Menschen hervor und ebendasselbe ist eins in vielen derart, dass eins gleichsam wie ein Siegel vielem eingedrückt ist. Der Mensch

strömens zu bedürfen, wonach ferner es selbst, dadurch dass gewisse Theile von ihm abgehen oder dadurch dass es selbst in sich ganz bleibt, während anderes von ihm aus entstanden, sich nicht aufgiebt und auf mancherlei Wegen in das andere eingeht. Denn auf diese Weise würde es selbst hier, das von ihm Ausgehende da sein und es würde einen Ort haben, nachdem es sich von seinen Wirkungen getrennt. Und bei diesen ist wieder die Frage, ob eine jede ganz ist oder Theil: wenn Theil, so wird sie nicht die Natur des Ganzen bewahren, was doch gesagt wurde; wenn eine jede ganz, so werden wir eine jede entweder in ebenso viele Theile theilen wie das worin sie ist, oder wir werden zugeben, dass ebendasselbe überall ganz sein könne Diese Argumentation stammt aus der Sache selbst und ihrem Wesen, ohne etwas fremdes aus der andern Natur herbeigezogen zu haben.

4. Betrachte ferner, wenns beliebt, diesen Gott hier: von ihm sagen wir nicht, er sei bald da, bald nicht da. Denn bei allen, die ein Bewusstsein von Göttern haben, ist es ausgemacht, dass man nicht bloss von jenem sondern von allen Göttern sagt, sie seien überall gegenwärtig, und auf dieselbe Annahme führt auch die Vernunft. Wenn Gott also überall ist, so kann er nicht getheilt sein; denn sonst würde er selbst nicht mehr überall sein, sondern ein jeder Theil von ihm wird der eine hier, der andere dort sein und er selbst wird nicht mehr einer sein, etwa wie eine Grösse in viele Theile zerlegt wird, er wird vernichtet werden und alle Theile werden nicht mehr jenes Ganze ausmachen; ausserdem wird er auch Körper sein. Wenn nun dies unmöglich ist, so ergiebt sich wieder die angezweifelte Behauptung dadurch, dass man in der gesammten Menschenwelt einen Gott glaubt und damit annimmt, dass ebendasselbe überall zugleich ganz sei. Wiederum aber, wenn wir jene Natur unbegrenzt nennen (denn begrenzt werden wir sie doch wohl nicht nennen), was ist das anders als dass sie sich nicht erschöpft? Wenn sie sich aber nicht erschöpft, so geschieht es, weil sie in einem jeden gegenwärtig ist. Denn könnte sie nicht gegenwärtig sein, so würde sie sich erschöpfen und irgendwo nicht sein. Denn wenn wir auch sagen, dass etwas anderes nach dem Einen selbst ist, so ist es doch mit ihm verbunden und das nach ihm Existirende bewegt sich um jenes und zu jenem hin und hängt wie sein Erzeugniss an ihm, so dass auch dasjenige, was an dem nach im Existirenden Theil nimmt, an jenem Theil hat. Denn da es im Intelligiblen viele Dinge giebt, erste und zweite und dritte, und diese gleich-

aber hat sie von jenem ihren Werth, und es wandte die Vielheit auch wieder um zu dem Einen und blieb bestehen. Aber wie stehts da mit der Unendlichkeit? Denn die im Seienden befindliche ist bereits begrenzt, oder wenn sie nicht begrenzt ist, ist sie nicht in dem Seienden sondern vielleicht in dem Werdenden, wie es auch mit der Zeit der Fall. Indessen auch wenn sie begrenzt worden, ist sie hierdurch gerade unendlich [unbegrenzt], denn nicht die Grenze sondern das Unbegrenzte wird begrenzt; denn es liegt ja doch nichts anderes zwischen der Grenze und dem Unbegrenzten, das die Natur des Terminus aufnimmt. Dieses Unbegrenzte also flieht an sich zwar die Idee der Grenze, es wird aber von aussen umfasst gefangen genommen; doch flieht es nicht aus einem andern Ort in einen andern (denn es hat auch keinen Ort), sondern wenn es gefangen wird, entsteht der Ort. Darum darf auch der Unendlichkeit nicht die sogenannte örtliche Bewegung beigelegt werden noch ist anzunehmen, dass ihr eine andere der genannten Bewegungen aus ihr selbst zukomme; folglich bewegt sie sich nicht. Aber andererseits steht sie auch nicht still; denn wo ist sie, wenn das Wo später eintritt? Aber es scheint die Bewegung von ihr in dem Sinne ausgesagt zu werden, dass sie nicht bleibt. Steht es nun etwa so mit ihr, dass sie hoch erhaben an demselben Punkte ist oder auf- und niederschwebt? Keineswegs. Denn beides wird nach demselben Ort beurtheilt, sowohl das was emporschwebend sich nicht neigt als das was sich neigt. Als was soll man sie sich nun denken? So, dass man in seinen Gedanken die Idee absondert. Was wird man dann denken? Zugleich Entgegengesetztes und nicht Entgegengesetztes; denn auch Grosses und Kleines wird man denken, denn es wird beides; ferner Feststehendes und Bewegtes, denn auch dieses wird es. Aber bevor es dies wurde war es offenbar keines von beiden in bestimmter Umgrenzung; wenn doch, so hast du es begrenzt. Wenn nun jene Natur unendlich und dies in unbegrenzter und unbestimmter Weise ist, so könnte sie beides wohl scheinen. Und nahe herantretend wirst du, ohne eine Grenze gleichsam wie ein Netz darüberzuwerfen, sie als eine unter der Hand entfliehende haben und kein Eins finden; denn dann hättest du sie schon begrenzt; aber wenn du an etwas als ein Eins herantrittst, wird es als vieles erscheinen, und wenn du es viel nennst, wirst du wiederum die Unwahrheit sagen; denn wenn nicht jedes eins ist, ist auch die Gesammtheit nicht vieles; und so ist diese ihre Natur von der einen Seite gesehen Bewegung und insofern die Vorstellung

an sie herantritt Ruhe. Und der Umstand, dass man sie nicht durch sie selbst sehen kann, ist eine Bewegung und ein Hinweggleiten vom Intellect; der Umstand hingegen, dass sie nicht entfliehen kann, sondern von aussen und von einem Kreise umschlossen wird und nicht vorwärts dringen kann, dürfte Ruhe sein; folglich darf man nicht allein sagen, sie bewege sich.

4. Es fragt sich, wie es sich mit den Zahlen im Intelligiblen verhält: ob sie an den andern Ideen werden oder diese stets zugleich mitbegleiten; ob wir z. B., da das Seiende seinem Wesen nach selbst das Erste ist, die Einheit denken, sodann, da Bewegung und Ruhe aus ihm stammt, die Drei u. s. f. jedes bis ins einzelne hinein; oder ob es nicht so ist, sondern mit einem jeden eine Einheit erzeugt wird oder in dem ersten Seienden die Einheit, in dem Folgenden, wenn es eine Reihenfolge giebt, die Zweiheit oder je nach der Anzahl, z. B. bei Zehn, die Zehnheit; oder ob es nicht so ist, sondern die Zahl selbst an und für sich gedacht wird und wenn das, ob vor oder nach den andern Dingen. Plato nun, der sagt, die Menschen seien durch den Wechsel von Tag und Nacht auf die Vorstellung der Zahl gekommen, legt der Verschiedenheit der Dinge den Begriff bei und muss wohl annehmen, dass die zu zählenden Dinge zuvor durch die Verschiedenheit die Zahl hervorbringen und dass sie selbst bestehe in einem Uebergang der Seele, indem sie an einen Gegenstand nach dem andern herantritt, und dann entstehe, wenn die Seele zählt d. h. wenn sie die Dinge durchgeht und bei sich selbst das eine vom andern unterscheidet, in der Annahme, dass sie, solange sie ein und dasselbe und nicht etwas anderes danach denkt, Eins aussage. Aber wenn er sagt, dass in der wahren Zahl die Essenz und die Zahl in der Essenz sei, so nimmt er doch wieder in der Zahl selbst eine Art Substanz an und sagt damit, dass sie nicht in der zählenden Seele bestehe, sondern dass die Vorstellung der Zahl in ihr aus der Verschiedenheit der sinnlichen Gegenstände erregt werde.

5. Welches ist also ihre Natur? Etwa ein die Substanz Begleitendes und zu jeder Substanz Hinzugedachtes? z. B. Mensch und ein Mensch, Seiendes und ein Seiendes und so das gesammte Intelligible ins einzelne hinein und die gesammte Zahl? Aber wie kann da die Zweiheit und Dreiheit und alles miteinander an dem Einen gemessen werden und wie lässt sich eine solche Zahl auf eine Einheit zurückführen? Denn auf diese Weise wird es eine Menge von Einzelheiten geben,

auf Eins aber lässt sich keine Zahl zurückführen ausser dem einfach Einen; man müsste denn sagen, dass die Zweiheit jenes Ding oder vielmehr jenes an dem Dinge Gedachte sei, das zwei zusammengefasste Kräfte hat, gleichsam ein zur Einheit zusammengesetztes, oder so wie die Pythagoreer von den Zahlen sprachen, die die Zahlen nach der Analogie zu bezeichnen schienen, z. B. die Vierzahl die Gerechtigkeit und andere anders nannten; auf jene Weise jedoch verbinden sie mehr nur mit der Sache, die eine ist, auch noch die Zahl, die eben in soweit [als die Sache] eine ist, z. B. die Zehnzahl. Wir jedoch verstehen das nicht unter der Zehn, sondern ziehen zusammen und nennen auch die getrennten Theile zehn. Oder diese nennen wir zehn, wenn aber aus vielem eins wird, eine Zehnheit, wie es auch dort [im Intelligiblen?] geschieht? Aber wenn es so ist, wird es dann noch eine Substanz der Zahl geben, da diese selbst an den Dingen gedacht wird? Allein was hindert, könnte jemand sagen, dass, obwohl das Weisse erst an den Dingen zur Perception gelangt, dennoch eine Substanz des Weissen in den Dingen sei? War doch auch, obwohl die Bewegung an dem Seienden percipirt wird, eine Hypostase der im Seienden befindlichen Bewegung vorhanden. Aber mit der Zahl verhält es sich nicht wie mit der Bewegung, sondern: weil die Bewegung *etwas* ist, insofern wurde an ihr Eins wahrgenommen, heisst es. Sodann reisst auch eine solche Hypostase die Zahl von der Substantialität los und macht sie vielmehr zu einem Accidens. Jedoch nicht einmal zu einem Accidens überhaupt; denn das Accidens muss etwas *sein* bevor es accidentiell *wird*, und auch wenn es untrennbar ist, muss es gleichwohl eine gewisse Natur an sich sein, wie das Weisse, und von einem andern ausgesagt werden, indem es bereits *ist* als was es *ausgesagt* werden soll. Wenn also *an* einem jeden das Eine und das 'ein Mensch' nicht identisch ist mit 'dem Menschen', sondern das Eine von dem Menschen verschieden und etwas Gemeinsames und an einem jeden der andern Dinge ist, so dürfte das Eine früher sein als der Mensch und ein jedes der andern Dinge, damit auch der Mensch und jedes andere jedesmal an dem Einssein Theil nehme. Demnach ist es auch vor der Bewegung, wenn anders die Bewegung Eins ist, und vor dem Seienden, damit dies auch an dem Einssein Theil nehme. Ich verstehe aber unter dem Einen nicht jenes, das wir eben als über das Seiende erhaben bezeichnen, sondern dies Eine meine ich, was von den Arten eines jeden ausgesagt wird. Demnach also ist die Zehnzahl vor demjenigen,

von welchem die Zehnzahl ausgesagt wird, und das wird die Zehnzahl an sich sein; denn an dem Dinge, an welchem die Zehnzahl geschaut wird, wird die Zehnzahl an sich nicht sein. Aber sie wurde wohl zugleich und erhielt Realität zugleich mit den seienden Dingen? Allein wenn es zugleich mit erzeugt wurde wie ein Accidens etwa, z. B. wie die Gesundheit mit dem Menschen, so muss es auch etwas an sich sein, und wenn das Eine anzusehen ist wie ein Element des Zusammengesetzten, so muss zuvor Eins und das Eine selbst sein, damit es in Verbindung mit einem andern sei; sodann wird es mit einem andern, das durch es selbst Eins geworden, verbunden jenes zum Scheine Eins machen, während es zwei daraus macht. Wie aber soll dies an der Dekade geschehen? Denn was bedarf jenes der Zehnzahl, was durch eine so grosse Kraft eine Zehnzahl ist? Aber wenn sie es gestalten soll gleichwie Materie und es durch Anwesenheit der Zehnzahl zehn und Zehnzahl sein soll, so muss zuvor die Zehnzahl an sich und nichts anderes als Zehnzahl allein sein.

6. Allein wenn ohne die Dinge das Eine an sich und die Zehnzahl an sich sind, wenn sodann die intelligiblen Dinge nach dem Sein dessen was sie sind theils Einheiten sein sollen, theils auch Zweiheiten und Dreiheiten: welches ist dann ihre Natur und wie ist sie zu Stande gekommen? Man muss aber annehmen, dass die Genesis derselben durch Vernunft bewirkt wird. Zuerst indessen muss man festhalten, dass überhaupt die Wesenheit der Arten nicht ein Product des Denkenden, der ein jedes gedacht hat, ist, sodann dass er durch das Denken selbst nicht die Realität derselben darbietet. Denn nicht dadurch dass er denkt, was eigentlich die Gerechtigkeit ist, wird die Gerechtigkeit, noch entsteht die Bewegung dadurch dass er denkt, was eigentlich die Bewegung ist; denn auf diese Weise müsste einerseits der Gedanke später sein als die gedachte Sache, andererseits das Denken früher als das aus dem Denken Resultirende, wenn es dadurch dass es gedacht wurde zu Stande gekommen ist. Wenn aber mit einem solchen Denken die Gerechtigkeit identisch ist, so ist zunächst ungereimt, dass die Gerechtigkeit nichts ist als gewissermassen die Definition derselben; denn was ist das Denken der Gerechtigkeit oder Bewegung als das Erfassen ihres Wesens? Dies aber hiesse den Begriff einer Sache auffassen, die nicht existirt, was eben absurd ist. Sagt man aber, bei den immateriellen Dingen sei das Wissen identisch mit der gewussten Sache, so ist das folgendermassen zu verstehen: nicht das Wissen ist die Sache

noch der die Sache betrachtende Begriff die Sache selbst, sondern umgekehrt, die immaterielle Sache ist das Gedachte und das Denken, dies nicht als Begriff oder Ergreifen der Sache gefasst, sondern die im Intelligiblen befindliche Sache ist nichts anderes als Intelligenz und Wissen; denn nicht das Wissen ist auf sich selbst bezogen, sondern die Sache macht es dort zu einem bleibenden [immanenten], nicht zu einem verschiedenen, wie das der materiellen Sache beschaffen ist, d. h. zum wahren Wissen, d. h. nicht zu einem Bild der Sache, sondern zur Sache selbst. Das Denken also der Bewegung hat die Bewegung an sich nicht hervorgebracht, sondern die Bewegung an sich das Denken, folglich sie selbst sich selber als Bewegung und Denken; denn die Bewegung dort ist auch das Denken jener Sache und diese selbst ist Bewegung, weil die erste (denn es giebt keine vor ihr) und wesentliche, denn sie ist nicht das Accidens eines andern, sondern die Wirklichkeit [Energie] der bewegten Sache, die in Wirklichkeit ist; deshalb ist sie auch Wesenheit, während das nachfolgende Denken des Seienden von ihr verschieden ist. Auch die Gerechtigkeit ist nicht Denken der Gerechtigkeit, sondern gleichsam ein Verhalten des Intellects oder vielmehr eine Lebensenergie, deren Antlitz in Wahrheit schön ist, und weder Abendstern noch Morgenstern noch überhaupt etwas Sichtbares ist so schön als sie, sondern wie ein Idealbild scheint sie, das aus sich selbst herausgetreten und in sich hervorstrahlt oder vielmehr in sich selber besteht.

7. Denn überhaupt muss man die Dinge in einer Natur denken und annehmen, dass eine Natur alles trägt und gleichsam umfasst, nicht wie in den sichtbaren Dingen ein jedes gesondert, anderswo die Sonne und anderes anderswo, sondern alles zusammen in Einem; denn dies ist die Natur des Intellects; auch die Seele ahmt ihn ja so nach und die so genannte Natur, der gemäss und von der jedes erzeugt wird, indem hier das eine, dort das andere von ihr sich befindet, die mit sich selbst vereinigt ist. Obwohl jedoch alle Dinge zusammen sind, ist ein jedes auch wieder gesondert; es schaut die im Intellect und der Wesenheit befindlichen Dinge der Intellect, welcher nicht auf sie hinblickt, sondern sie hat, auch nicht ein jedes trennt; denn es ist schon in sich selbst getrennt. Wir machen das gegenüber den erstaunten Leuten glaubhaft durch die daran Theil habenden Dinge; ebenso die Grösse und Schönheit desselben durch die Liebe der Seele zu ihm, und die Liebe der andern zur Seele wird uns klar aus einer solchen Natur und aus dem Umstande, dass sie hat wo-

nach sie ähnlich geworden. Denn es ist doch offenbar ungereimt, dass ein schönes lebendes Wesen existire ohne die Existenz eines lebenden Wesens an sich von wunderbarer und unaussprechlicher Schönheit. Das allvollendete Wesen also besteht aus allen Wesen, vielmehr es befasst in sich alle Wesen und ist ein so grosses Eins als alle Wesen insgesammt, wie auch dieses All eins und alles Sichtbare ist, indem es alles Sichtbare umfasst.

8. Da also in ursprünglicher Weise ein lebendes Wesen existirt und deshalb ein lebendes Wesen an sich und Intellect und wahrhafte Wesenheit existirt und wir behaupten, dass sie alle lebenden Wesen insgesammt haben und die gesammte Zahl und das Gerechte selbst und Schöne und alles dergleichen — denn etwas anderes verstehen wir unter dem Menschen an sich und der Zahl an sich und dem Gerechten an sich: so ist zu untersuchen, wie es sich mit einem jeden von ihnen verhält und was es ist, soweit sich etwas darüber ausfindig machen lässt. Zuerst nun muss man von jeder sinnlichen Wahrnehmung absehen und Intellect mit Intellect betrachten und bedenken, dass auch in uns Leben und Intelligenz nicht in materieller Ausdehnung, sondern in immaterieller Kraft vorhanden sind und dass die wahrhafte Substanz dies ausgezogen hat und eine in sich selbst gegründete Kraft ist, nicht ein schattenhaftes und wesenloses Ding, sondern das allerlebensvollste und vernünftigste und wesenhafteste was es giebt, welches das es Ergreifende hat nach Analogie des Ergreifens, das Nähere näher, das Entferntere ferner. Wenn nun das Sein zu erstreben ist, so in noch höherem Maasse das am meisten Seiende und der höchste Intellect, wenn das Denken überhaupt; ebenso verhält es sich mit dem Leben. Wenn man also das Seiende zuerst ergreifen muss, da es zuerst ist, sodann den Intellect, darauf das lebende Wesen — denn dieses scheint schon alles zu umfassen — und wenn der Intellect das zweite ist — denn er ist die Energie der Substanz: so kann die Zahl weder gemäss dem lebenden Wesen bestehen — denn auch schon vor ihm gab es eins und zwei — noch gemäss dem Intellect, denn vor ihm war die Substanz eins und vieles.

9. Es erübrigt also die Betrachtung, ob die Substanz durch ihre Zertheilung die Zahl erzeugt oder die Zahl die Substanz zertheilt hat; und in der That haben die Substanz, Bewegung, Ruhe, Indentität, Differenz ihrerseits die Zahl erzeugt oder die Zahl sie. Dies der Anfang der Untersuchung: Kann die Zahl an und für sich sein oder muss die Zwei in zwei Dingen an-

geschaut werden und die Drei desgleichen? Und ist wirklich die Eins das Eine in den Dingen? Denn gesetzt, sie könnte an sich ohne die gezählten Gegenstände sein, so könnte sie vor den seienden Dingen sein. Also auch vor dem Seienden? Doch ist dies in vorliegender Untersuchung vor der Zahl zu belassen und zuzugeben, dass die Zahl aus dem Seienden werde. Aber wenn das Seiende ein Seiendes ist und die zwei zwei Seiende sind, so wird vor dem Seienden das Eine und die Zahl vor den seienden Dingen voraufgehen. Etwa bloss im Verstande und dem Begriffe nach? Nein, auch in Wirklichkeit [der Existenz nach]. Man muss aber folgende Betrachtung anstellen: Wenn jemand einen seienden Menschen denkt und ein Schönes, so denkt er doch wohl das Eine später in beiden; desgleichen auch, wenn er ein Pferd und einen Hund denkt: auch hier ist die Zwei das spätere. Aber wenn er einen Menschen erzeugt und ein Pferd und einen Hund oder wie sie in ihm selbst liegen herausstellt und sie nicht nach dem zufälligen Anblick erzeugt oder aus sich herausstellt, wird er dann nicht sagen: ‘es ist zum Einen fortzuschreiten und überzugehen zu einem andern Einen und es sind zwei zu schaffen und ist mit mir noch ein anderes zu schaffen?’ In der That wurden auch die seienden Dinge, als sie entstanden, nicht gezählt, sondern die Zahl derer, die entstehen mussten, stand fest. Die gesammte Zahl also war vor den seienden Dingen selbst. Aber wenn vor den seienden, so war sie nicht seiend. Vielmehr war sie in dem Seienden, nicht als die Zahl des Seienden — denn das Seiende war Eins — sondern die substanzielle Kraft der Zahl theilte das Seiende und liess es gleichsam die Menge selbst gebären; denn entweder wird das Wesen desselben oder die Energie die Zahl sein und das lebende Wesen selbst und der Intellect Zahl. Ist nun etwa das Seiende die einheitliche Zahl, die seienden Dinge die entfaltete Zahl, der Intellect die in sich selbst bewegte Zahl, das lebende Wesen die umschliessende Zahl? Denn es muss doch auch das von dem Einen gewordene Seiende selbst in der Weise, wie jenes Eins war, Zahl sein; deshalb nannte man auch die Arten Einheiten und Zahlen. Und dies ist die wesenhafte Zahl, während die andre, die sogenannte monadische, ein Bild dieser ist. Die wesenhafte Zahl wird theils in den Arten erkannt und erzeugt sie mit, theils ist sie ursprünglich in dem Seienden und mit dem Seienden und vor dem Seienden. In ihr hat das Seiende seine Basis und Quelle und Wurzel und Prinzip. Denn für das Seiende ist das Eine Prinzip und in diesem ist es seiend, sonst würde

es zerstreut werden; aber nicht ist an dem Seienden das Eine, sonst würde es schon Eins sein, ehe es das Eine erlangte, und das was die Zehnzahl erlangt, würde schon eine Zehnzahl sein, ehe es die Zehnzahl erlangte.

10. Das Seiende also, das in der Zahl besteht, ist Zahl, wenn es als ein Vieles erregt wurde; es war aber gleichsam eine Rüstung auf die seienden Dinge und eine Vorausdarstellung im Umriss, gleichsam Einheiten, die einen Ort darbieten für das was auf sie gegründet werden soll. So sagt man denn auch jetzt: 'ich will eine solche Menge Goldes oder Häuser.' Das Gold ist nun freilich Eins, aber man will nicht die Zahl zu Gold machen, sondern das Gold zu Zahl, und bereits im Besitz der Zahl sucht man diese auf das Gold zu übertragen, so dass also das Gold accidentiell soviel wird. Wenn aber das Seiende vor der Zahl würde und die Zahl an ihm wahrgenommen würde, indem die zählende Natur sich soviel bewegt als die Zahl der zählbaren Dinge beträgt, so käme nur durch Zufall [secundum contingentiam] und nicht durch Wahl und Vorsatz soviel heraus als vorhanden. Wenn nun die Anzahl kein blosser Zufall sein soll, so ist die Zahl, die vor der Anzahl ist, der Grund, d. h. indem die Zahl bereits vorhanden ist, hat das Gewordene Theil genommen an der Anzahl, und ein jedes gewann Theil an dem Einen, damit es Eins wäre. Es ist aber seiend von dem Seienden, da auch das Seiende von sich selbst seiend ist, eins aber ist es von dem Einen selbst; und die einzelnen Einheiten, wenn das Eine an ihnen vieles auf einmal ist, ist Eins wie eine Dreiheit und das gesammte Seiende ist in dieser Weise Eins, nicht wie das Eine als eine Einzelheit [Monade] sondern wie die Myriade oder eine andre Zahl Eins ist. Denn wenn jemand zehntausend zählend sagt, dass zehntausend Dinge entstanden sind, so sagt er das nicht, weil die Dinge von selber sich so nennen indem sie gleichsam ihre Oberfläche zeigen, sondern weil der überlegende Verstand sagt: soviel sind es; denn wenn er es nicht sagte, so wüsste er nicht, wie gross die Menge ist. Wie wird er es nun sagen? Nun, weil er zu zählen versteht d. h. wenn er die Zahl kennt, er kennt sie aber, wenn die Zahl existirt. Jene Natur aber nach ihrer Quantität und Anzahl nicht zu kennen, ist absurd oder vielmehr unmöglich. Wie also wenn jemand vom Guten spricht, er entweder das, was von sich selbst so beschaffen ist, meint oder das Gute als Accidens desselben aussagt — und wenn er das Erste meint, so führt er eine erste Hypostase ein; spricht er von dem, dessen Accidens das Gute ist, so muss es eine

Natur des Guten geben, damit es auch anderem zukomme, oder den Grund, der es auch in anderem sein lässt, oder ein Gutes an sich oder ein das Gute in seiner eigenen Natur Erzeugendes —: ebenso dürfte auch der, welcher bei dem Seienden von einer Zahl z. B. einer Zehnzahl spricht, entweder die Zehnzahl selbst als substantiell bezeichnen oder wenn er das meint, dessen Accidens die Zehnzahl ist, gezwungen werden, die Zehnzahl selbst an und für sich zu setzen, die nichts anderes ist als eben Zehnzahl. Wenn er also das Seiende als eine Zehnzahl bezeichnet, so muss dasselbe entweder selbst eine Zehnzahl sein oder es muss vor demselben eine andere Zehnzahl geben, die nichts anderes ist als eben Zehnzahl. Allgemein ist demnach zu zeigen, dass alles, was von einem andern ausgesagt wird, von einem andern in jenes gekommen oder die Verwirklichung [Energie] jenes ist. Und wenn dies so beschaffen ist, dass es nicht bald vorhanden bald nicht vorhanden, sondern stets zugleich mit jenem ist, so ist es, falls jenes Substanz, gleichfalls Substanz und zwar jenes nicht mehr Substanz als dieses; giebt man nicht zu, dass es Substanz sei, so wird man es doch wenigstens als zu dem Seienden gehörig und als Seiendes gelten lassen. Und wenn jene Sache ohne ihre Verwirklichung [Energie] gedacht werden kann, so existirt sie doch, das wird man zugeben, nichtsdestoweniger zugleich mit einer, sie wird nur unsererseits im Gedanken später gesetzt; wenn sie dagegen nicht ohne jene gedacht werden kann, wie z. B. der Mensch nicht ohne das Eine, so ist sie entweder nicht später als jene sondern zugleich mit ihr, oder früher als sie, damit sie selbst durch jene existire; wir behaupten aber, dass das Eine und die Zahl früher sei.

11. Aber wenn jemand sagte, die Zehnzahl sei nichts als ebenso viele Einheiten, weshalb wird er, wenn er das Sein der Zehnzahl zugiebt, zugeben, dass die *eine* Einheit existirt, die zehn aber nicht mehr? Denn wie die eine die Substantialität hat, warum nicht auch die andern? Denn man darf doch nicht mit *einem* Seienden die eine Einheit verknüpft denken, sonst wäre ja jedes andere nicht mehr Eins. Aber wenn jedes andere Eins sein muss, so ist das Eine etwas Gemeinsames. Dies ist aber *eine* von vielen Dingen prädicirte Natur, von der wir sagten, dass sie, bevor sie in vielen geschaut wird, an und für sich vorhanden sein muss. Da hierin eine Einheit ist und diese wiederum in einem andern geschaut wird, so wird, wenn jene vorhanden, nicht *eine* Einheit allein Substantialität haben und so eine Menge von Einheiten sein; meint man hingegen, nur

jene erste existire wirklich, so wird sie entweder mit dem am meisten Seienden verbunden sein oder mit dem schlechterdings am meisten Einen. Aber wenn mit dem am meisten Seienden, so sind es die andern Einheiten nur homonymer Weise und sie werden nicht mit der ersten auf gleiche Linie gestellt werden, oder die Zahl wird aus ungleichen Einzelheiten bestehen und es wird Unterschiede der Monaden geben sofern sie Monaden sind; wenn mit dem am meisten Einen, wozu bedarf das am meisten Eine, damit es Eins sei, dieser Monade? Wenn also dies unmöglich, so darf das Eine nichts anderes sein als das nackte Eins, das seinem eigenen Wesen nach ohne alle Beziehung vorhanden ist vor einem jeden, das Eins genannt und gedacht wird. Wenn nun das Eine ohne die Sache, welche Eins genannt wird, dort sein wird, warum soll nicht auch ein anderes Eins wirklich vorhanden sein? Und gesondert ist ein jedes viele Monaden, was auch ein Vieleins heissen kann; wenn aber die Natur nach und nach gleichsam zeugt oder vielmehr erzeugt hat, indem sie nicht bei Einem von dem, das sie erzeugte, stehen bleibt, gleichsam ein continuirliches Eins hervorbringend: so dürfte sie, wo sie nur Umrisse schafft und alsbald in ihrem Process stehen bleibt, die kleineren Zahlen erzeugen; wo sie aber weiter hin sich bewegt, nicht auf Grund anderer Dinge sondern in ihren eigenen Bewegungen, da dürfte sie die grössern Zahlen zu Wege bringen und so denn auch den jedesmaligen Zahlen die jedesmaligen Massen und jedes von dem Seienden conform anfügen, wohl wissend, dass, wenn ein jedes nicht einer jeden Zahl conform angefügt ist, es entweder überhaupt nicht ist oder etwas anderes als eine Ausschreitung sich ergiebt, das der Zahl und Vernunft verlustig gegangen.

12. Aber wenn man auch sagt, das Eine und die Monade hätte keine Realität, denn nichts sei Eins, was nicht ein bestimmtes Eins sei, sondern sei nur ein Verhalten der Seele hinsichtlich eines jeden Seienden: was hindert zunächst, auch dann wenn man vom Seienden spricht, das Seiende als eine Affection der Seele zu bezeichnen und es für nichts zu halten? Behauptet man dessen Existenz deshalb, weil es reizt und Eindruck macht und eine Vorstellung von dem Seienden erregt, so sehen wir, dass die Seele auch rücksichtlich des Einen afficirt wird und eine Vorstellung erhält. Sodann fragt sich, ob wir die Affection wie den Gedanken der Seele als Eins oder als Vielheit wahrnehmen. Aber wenn wir von einem Nichteinen sprechen, so haben wir aus der Sache selbst nicht das Eine. Denn wir behaupten, dass in ihr das Eine nicht sei; wir haben also das Eine und es

ist in der Seele ohne das bestimmte Eins. Aber, wirft man ein, wir haben das Eine durch eine Vorstellung aus äusseren Dingen und einen Typus, gleichsam als Begriff aus der Sache. Diejenigen freilich, welche von den bei ihnen gangbaren Begriffen als die eine Art die der Zahl und des Einen setzen, können wohl dergleichen Hypostasen setzen, wenn anders etwas dergleichen in das Bereich der Hypostase gehört, und mit ihnen lässt sich seiner Zeit darüber reden; aber sie können das nicht, wenn sie den Begriff des Einen hinterher aus den Dingen entstehen lassen als eine Affection oder Gedanken in uns, wie auch das Dies und das Etwas und ferner Begriffe wie Haufe, Fest, Heer, Menge. Denn wie die Menge nichts ist ohne die Dinge, die viele heissen, und das Fest nichts ohne die zusammengeschaarten und an den heiligen Gebräuchen sich freuenden Menschen: so ist auch das Eine nichts, wenn wir beim Aussprechen des Einen es nur als ein Etwas und losgelöst von den andern Dingen denken. Auch vieles andere der Art führen sie an, z. B. rechts, oben und ihre Gegensätze. Denn was habe das Rechts mit der Hypostase zu thun, oder der Umstand, dass der eine hier, der andere dort steht oder sitzt? Auch mit dem Oben verhalte es sich ebenso: das was wir oben oder unten nennen sei vielmehr nur eine solche und an dieser Stelle des Alls befindliche Lage. Gegen dergleichen Einwürfe ist zuerst zu sagen, dass es eine gewisse Hypostase von den genannten Dingen in einem jeden derselben giebt, jedoch nicht die nämliche bei allen, weder im Vergleich unter einander noch im Vergleich aller zum Einen. Jedoch ist einem jeden der Einwürfe im besondern zu begegnen.

13. Die Behauptung also, dass die Vorstellung des Einen von dem Substrat herrühre, indem das Substrat der sinnliche Mensch oder ein anderes lebendes Wesen oder ein Stein sei: wie wäre sie vernünftig, da das in die Erscheinung Tretende ein anderes und wieder ein anderes und nicht dasselbe das Eins ist? Denn bei dem Nichtmensch würde das Denken das Eine nicht aussagen. Ferner, wie es bei dem Rechts und dergleichen nicht durch zufällige Erregung sondern weil es eine verschiedene Lage sieht, das So und So aussagt, ebenso sagt es auch hier, weil es etwas sieht, das Eine aus; denn nicht als leere Affection und ohne Grund sagt es das Eine aus. Denn nicht, weil dies allein und nichts anderes da ist, sagt es das Eine aus; eben in dem 'und nichts anderes' nennt es ein anderes Eins; sodann ist der Begriff des Andern und des Differenten ein späterer. Denn wenn das Denken sich

nicht auf das Eine stützte, würde es weder ein Anderes noch ein Differentes aussagen, und wenn es das allein aussagt, so sagt es das Eine als allein aus; folglich sagt es das Eine vor dem Allein aus. Sodann ist das Aussagende, ehe es von einem andern das Eins aussagt, Eins, und das worüber es aussagt ist Eins, ehe jemand über dasselbe spricht oder denkt. Denn das Prädicirende ist entweder Eins oder mehr als Eins und Vieles; und wenn Vieles, so muss zuvor Eins dasein. Denn wenn es eine Menge aussagt, so sagt es mehr als Eins aus, und wenn ein Heer, so denkt es viele und zu Einem verbundene Bewaffnete; und wenn das Denken eine vorhandene Menge nicht Menge sein lässt, so offenbart es auch hier das Eine, indem es entweder das Eine, was die Menge nicht hat, darbietet, oder es führt, indem es das Eine aus der Ordnung scharf ins Auge fasst, die Natur des Vielen in Eins zusammen; und auch hier täuscht es sich hinsichtlich des Einen nicht, wie ja auch bei einem Hause das Eine aus vielen Steinen hervorleuchtet, jedoch in höherem Maasse bei einem Hause [als bei einem Heere]. Wenn nun das Eine in höherem Maasse bei dem Continuirlichen und nicht Theilbaren sichtbar ist, so leuchtet ein, dass es deshalb der Fall, weil das Eine eine besondere und zwar substantielle Natur ist. Denn unmöglich kann in dem Nichtseienden das Mehr oder Minder statthaben, sondern wie wir bei Prädicirung der Substanz von jedem einzelnen sinnlichen Gegenstand und desgleichen von dem Intelligiblen vorzugsweise das Prädikat von dem Intelligiblen im Sinn haben, indem wir den höheren und vorzüglicheren Grad in das Seiende setzen und das Seiende selbst in der sinnlichen Substanz mehr als in den übrigen Gattungen suchen: so müssen wir auch, indem wir das Eine mehr und vorzugsweise sowohl in dem Sinnlichen gradweise verschieden als auch im Intelligiblen sehen, sagen, dass es in allen Formen existirt, die jedoch auf eine zurückzuführen sind. Wie aber die Substanz und das Sein etwas intelligibles und nicht sinnliches ist, wie sehr auch das Sinnliche an ihnen Theil hat: so wird auch das Eine im Gebiet des Sinnlichen entsprechend der Theilnahme geschaut, das Intelligible jedoch erfasst auch in intelligibler Weise das Denken an und für sich; daher denkt es von einem her ein anderes, was es nicht sieht; es wusste es also vorher. Wenn es dasselbe aber vorherwusste, so als ein bestimmtes mit dem Seienden identisches Seiende, und wenn ein Eins, so nennt es dasselbe auch Eins, wie desgleichen, wenn es ein paar oder viele Leute vorherweiss.

Wenn es also nicht möglich ist, ohne das Eine oder die Zwei oder irgend eine Zahl etwas zu denken oder zu sagen: wie soll es möglich sein, dass das, ohne welches man nichts denken oder sagen kann, nicht existire? Denn demjenigen, ohne dessen Existenz man nichts denken oder sagen kann, die Existenz abzusprechen ist unmöglich; vielmehr muss das, welches überall erforderlich ist zur Erzeugung eines Gedankens oder Wortes, sowohl vor dem Wort als Gedanken dasein; denn nur so kann es zur Erzeugung derselben herzugenommen werden. Wenn es ferner erforderlich ist zur Hypostase einer jeden Substanz — denn nichts ist seiend, was nicht Eins ist — so ist es auch vor der Substanz und erzeugt die Substanz. Darum ist es auch ein seiendes Eins, aber nicht erst seiend, dann Eins; denn in dem Seienden und Einen liegt ein Vieles, in dem Einen indessen liegt nicht das Seiende, wenn es dasselbe nicht auch hervorbringt indem es sich hinneigt zu seiner Genesis. Und das Wort 'dieses' ist kein leeres; denn es sagt die sich zeigende Subsistenz aus anstatt des Namens selbst und ein gewisses Vorhandensein, eine Substanz oder etwas anderes vom Seienden; daher bezeichnet das 'dieses' nicht etwas leeres, ist auch keine Affection eines an keinem Seienden haftenden Gedankens, sondern ist eine zum Grunde liegende Sache, gleich wie wenn es den eigenen Namen eines Dinges aussagte.

14. Gegen die Aussagen der Relation könnte jemand mit gutem Grund geltend machen, dass das Eine nicht von der Art sei, dass es, während ein anderes afficirt wird, selbst unafficirt seine eigene Natur verloren habe, sondern es müsse, wenn es aus der Natur des Einen herausfallen soll, die Beraubung des Einen erfahren, nachdem es in zwei oder mehr Theile zerlegt ist. Wenn nun dieselbe Masse durch Zerlegung in zwei Theile getheilt wird ohne als Masse zu verschwinden, so ist klar, dass ausser dem Substrat in demselben das Eine darin war, welches es verlor in Folge der Vernichtung durch Zerlegung. Was also bald demselben Subjecte innewohnt, bald sich von ihm entfernt: warum sollen wir das nicht unter das Seiende stellen, wo immer es auch ist? Einerseits ist es accidentiell, andererseits besteht es an und für sich, je nachdem es im Sinnlichen und Intelligiblen erscheint, nämlich accidentiell in den späteren Dingen, an und für sich in den intelligiblen, dem Ersten zugehörig wenn es Eins ist, dann ein Seiendes. Sagt aber jemand, dass auch das Eine ohne afficirt zu werden, wenn ein anderes an es herantrete, nicht mehr Eins sondern Zwei sein werde, so sagt er nicht

recht; denn nicht das Eine wurde zwei, weder das, dem es hinzugefügt wurde, noch das Hinzugefügte, sondern beides bleibt Eins wie es war; vielmehr wird die Zwei von beiden ausgesagt, nämlich das Eine gesondert von einem jeden von beiden, das bleibt. Die Zwei und die Zweizahl ist also nicht ein Habitus von Natur, sondern wenn das Zusammengehen und das Zusammensein soviel wäre als zwei hervorbringen, so wäre vielleicht ein solches Verhalten die Zwei und die Zweiheit; nun aber wird andererseits wieder die Zweiheit sogar in einer gegensätzlichen Affection geschaut, denn durch Spaltung eines Einen entstehen zwei. Die Zwei ist also weder ein Zusammengehen noch eine Spaltung, um ein Habitus sein zu können. Dasselbe gilt von jeder Zahl; denn wenn der Habitus es ist, der etwas erzeugt, so kann unmöglich der entgegengesetzte ebendasselbe erzeugen, so dass diese Sache der Habitus wäre. Welches ist nun der hauptsächlichste Grund? Der Grund für das Eine ist die Anwesenheit des Einen, für die Zwei die der Zweiheit, wie auch vom Weissen das Weisse, vom Schönen das Schöne, vom Gerechten das Gerechte der Grund ist; oder diese Begriffe sind überhaupt nicht zu setzen, sondern auch in ihnen die Habitus als Gründe anzusehen; das Gerechte ist ein solches wegen ebendieses Verhaltens zu diesen Dingen, das Schöne, weil wir so disponirt sind, ohne dass in dem Substrat etwas vorhanden wäre was uns so disponirt und ohne dass etwas zu dem sichtbaren Schönen hinzugekommen wäre. Wenn du also ein Eins siehst, was du auch so nennst, so ist es schlechterdings doch wohl auch gross und schön und so liesse sich unzähliges von ihm aussagen. Wie nun das Grosse und Grösse in ihm ist und Süsses und Bitteres und andere Qualitäten: warum nicht auch das Eine? Denn so ist es nicht, dass etwa jede beliebige Qualität wäre, die Quantität aber nicht unter dem Seienden wäre, oder dass zwar die continuirliche Quantität wäre, die discrete aber nicht, da ja dem Continuirlichen das Discrete als Maassstab dient. Wie also das Grosse gross ist durch Anwesenheit der Grösse, so auch das Eine eins durch Anwesenheit des Einen; desgleichen die Zwei durch die der Zweiheit u. s. f. Die Untersuchung, wie die Theilnahme geschieht, ist dieselbe wie die bei allen Arten gesuchte Theilnahme; doch muss gesagt werden, dass die in den discreten Dingen vorhandene Zehnzahl anders geschaut wird als die in den continuirlichen, und die in so vielen in Einem sich vereinigenden Kräfte wieder anders; dass man ferner aufgestiegen

sein müsse zum Intelligiblen und dass dort nicht mehr die an anderen Dingen geschauten, sondern die an sich seienden wahren Zahlen sich befinden, die Zehnzahl an sich, nicht die Zehnzahl gewisser intelligibler Dinge.

15. Denn abermals wollen wir, was schon im Anfange gesagt worden, sagen: das gesammte wahrhaft Seiende ist auch das Seiende und Intellect und vollkommenes Wesen, ja alle lebenden Wesen zusammen, dessen Einheit dieses lebendige All durch die Einheit, soweit es ihm möglich war, nachgeahmt hat; denn die Natur des sinnlich Wahrnehmbaren floh das Eine dort, da es ja sichtbar sein wollte. Jenes Eine nun muss auch die gesammte Zahl sein; denn wäre es nicht die vollendete Zahl, so würde es an irgend einer Zahl defect sein; und wenn nicht die gesammte Zahl der lebenden Wesen in ihm wäre, so wäre es nicht das allvollkommene Wesen. Es ist also die Zahl vor jedem lebenden Wesen und vor dem allvollkommenen Wesen. Der Mensch nun ist in dem Intelligiblen wie auch die übrigen lebenden Wesen, insofern sie lebendig sind und insofern jenes [Intelligible] das allvollkommene lebende Wesen ist; denn auch der sinnliche Mensch hier, sofern das All ein lebendes Wesen ist, ist ein Theil von ihm; und ein jedes, sofern es ein lebendes Wesen, ist dort in dem lebenden Wesen. Im Intellect ferner, insofern er Intellect ist, sind alle einzelnen Intelligenzen gleichsam Theile; und eine Zahl giebt es auch von diesen. Jedoch auch im Intellect ist die Zahl nicht zuerst und ursprünglich; wie sie aber im Intellect ist, so entspricht sie der Anzahl der Thätigkeiten und des Intellects, und [ist darin] wie die Gerechtigkeit und Besonnenheit und die andern Tugenden und die Wissenschaft und alle die Dinge, durch deren Besitz der Intellect wahrhaft Intellect ist. Wie ist nun die Wissenschaft [da sie im Intellect ist] nicht die in einem andern [sondern in sich selbst]? Weil identisch und zusammen ist der Wissende, das Gewusste, die Wissenschaft und das andere gleichermassen. Deshalb ist auch ein jedes zuerst und ursprünglich, und die Gerechtigkeit ist kein Accidens, wohl aber für die Seele, sofern sie Seele, ein Accidens; denn diese Tugenden sind es mehr der Möglichkeit nach, in Wirklichkeit aber sind sie, wenn sie auf den Intellect bezogen und mit ihm verbunden sind. Ausserdem ist das Seiende noch da und in diesem die Zahl, mit der es die seienden Dinge, nämlich der Zahl gemäss in Bewegung gesetzt, erzeugt, nachdem es die Zahlen eher als die Hypostase dieser gesetzt hat, wie auch das Eine vor dem Seienden ist, welches

[das Eine] das Seiende selbst mit dem Ersten verknüpft, während die Zahlen das andere nicht mehr mit dem Ersten verknüpfen; denn es genügt die Verknüpfung des Seienden; und das Seiende verknüpft, Zahl geworden, die seienden Dinge mit sich selbst; denn gespalten wird es nicht, insofern es Eins ist, sondern es bleibt das Eine; gespalten aber seiner Natur gemäss in so viele Dinge es wollte, sah es in wie viele es gespalten war und erzeugte die Zahl, die ja in ihm war; denn durch die Kräfte der Zahl wurde es gespalten und es erzeugte so viele Dinge als die Zahl betrug. Princip also und Quelle der Existenz für das Seiende ist die erste und wahre Zahl. Daher geschieht auch hier [in der sichtbaren Welt] die Erzeugung von allem und jedem; und wenn etwas eine andere Zahl annimmt, so erzeugt es entweder ein anderes oder wird zu nichts. Und dies sind die ersten Zahlen, soweit sie zählbar sind; die in den andern haben bereits eine doppelte Natur: sofern sie von diesen stammen sind sie zählbar, sofern sie nach diesen sich richten messen sie die andern Dinge, indem sie sowohl die Zahlen als die zählbaren Dinge zählen. Denn wodurch könnten sie eine Zehn bezeichnen als durch die Zahlen bei sich selbst?

16. Die Zahlen nun, die wir die ersten und wahren nennen: wohin, möchte jemand sagen, wollt ihr sie stellen und in welche Klasse des Seienden? Denn in der Kategorie der Quantität scheinen sie bei allen zu sein und auch ihr habt im Vorhergehenden die Quantität erwähnt und gefordert, dass man das continuirliche wie das discrete Quantum in das Bereich des Seienden setze. Wiederum sagt ihr, diese Zahlen hier gehörten den ersten seienden an; andererseits sprecht ihr wieder von zählenden Zahlen ausser jenen. Wie ordnet ihr nun diese Dinge? Das sagt uns, denn die Sache hat ihre grosse Schwierigkeit. Auch das Eine in den sinnlichen Dingen: ist es ein Quantum oder ist zwar das Eine vielfach ein Quantum, an sich aber nur Princip des Quantums und nicht ein Quantum? Und ist es als Princip ein immanentes oder ein anderes? Dies alles müsst ihr uns füglich klar machen. Hierüber also müssen wir reden, indem wir folgendermässen beginnen: Wenn — zuerst aber ist von den sinnlichen Dingen zu handeln: wenn du also einen zu dem andern hinzunimmst und sie zwei nennst, z. B. einen Hund und einen Menschen oder auch zwei Menschen oder mehrere und sie zehn nennst und eine Zehnzahl von Menschen, so ist diese Zahl keine Substanz, auch keine sinnliche, sondern ein reines Quantum; und theilst du nach dem Einen und machst Theile dieser Zehnzahl, so machst du das

Eine [die Einzelheiten] zum Princip und setzest es als Princip des Quantums; denn der Eine von den zehn ist nicht das Eine an sich. Wenn du aber den Menschen selbst an sich eine Zahl nennst, etwa eine Zweiheit, ein lebendes und vernünftiges Wesen, so ist dies Verfahren kein einheitliches mehr, sondern insofern du die Reihe durchläufst und zählst, statuirst du ein Quantum, insofern aber die Substrate zwei sind und jedes von beiden eins, wenn nämlich jedes Eins die Substanz erfüllt und in jedem von beiden die Einheit vorhanden ist, so nennst du eine andere und wesenhafte Zahl; und diese Zweiheit ist nicht etwas späteres noch bezeichnet sie bloss ein Quantum ausserhalb der Sache, sondern das Quantum in der Substanz und das was die Natur der Sache zusammenhält; denn nicht du machst hier die Zahl, indem du die Dinge der Reihe nach durchläufst, die an sich sind und nicht durch das Gezähltwerden zu Stande kommen. Denn was sollte einem andern Menschen, der mit einem andern gezählt wird, zu Stand und Wesen verhelfen? Denn hier ist nicht eine Einheit, wie etwa in einem Chor, sondern diese Zehnzahl von Leuten erhält ihr Dasein in dir, dem Zählenden, in den zehn aber, die du zählst, wenn sie nicht zur Einheit zusammengeordnet sind, lässt sich auch nicht einmal eine Zehnzahl aussagen, sondern du machst zehn daraus, indem du zählst und diese zehn zu einem Quantum machst; in dem Chor aber ist auch etwas ausserdem, ebenso im Heere. Wie aber in dir? Vielleicht verhält es sich mit der vor dem Zählen in dir liegenden Zahl anders, und die aus der äusseren Erscheinung resultirende Zahl ist im Verhältniss zu der in dir die Verwirklichung jener [essentiellen Zahlen] oder jenen gemäss, indem du zugleich zählst und die Zahl erzeugst und in der Thätigkeit die Hypostase des Quantums hervorbringst, wie auch im Gehen die Hypostase einer gewissen Bewegung. Wieso verhält es sich nun anders mit der Zahl in uns? Sie ist die unser Wesen constituirende Zahl: unser Wesen, das, wie Plato sagt, an Zahl und Harmonie Theil hat, auch Zahl und Harmonie genannt wird; denn Körper oder Grösse nennt es niemand; Zahl also ist die Seele, wenn anders Wesenheit. Die Zahl des Körpers nun ist Substanz, als Körper nämlich; die der Seele besteht in Substanzen, als Seelen nämlich. Und im Intelligiblen überhaupt, wenn das lebendige Wesen dort ein mehrfaches ist, etwa eine Dreiheit, ist diese Dreiheit in dem lebendigen Wesen eine substantielle [wesenhafte]. Die Dreiheit aber, welche einem lebendigen Wesen noch nicht anhaftet, sondern überhaupt Dreiheit in dem Seien-

den ist, ist Princip des Wesens [der Substanz]. Wenn du indessen zählst: lebendes Wesen und Schönes, so ist jedes von beiden zwar Eins, du aber erzeugst die Zahl in dir und wirkest eine Quantität und Zweizahl. Wenn du jedoch die Tugend als eine Vier bezeichnest, so ist sie eine Art Vierheit hinsichtlich ihrer in Eins zusammengefügten Theile, eine vierfache Einheit hinsichtlich des Substrats, und du accommodirst ihr [überträgst auf sie] die in dir liegende Vierheit.

17. Wie steht es nun mit der sogenannten unendlichen Zahl? Denn diese Erwägungen geben ihr eine Grenze. Und mit Recht, wenn anders sie Zahl sein soll; denn das Unbegrenzte, Unendliche widerspricht dem Begriffe der Zahl. Warum sagen wir denn aber: die Zahl ist unendlich? Verhält es sich etwa bei der Zahl auch so, wie wir von einer unendlichen Linie sprechen? Wir nennen aber eine Linie unendlich, nicht weil es eine Linie von solcher Beschaffenheit giebt, sondern weil sich bei der grössten, z. B. der das All umspannenden, noch eine grössere denken lässt. Denn wenn man die Grösse der Zahl erkannt hat, kann man sie in Gedanken verdoppeln, ohne dass man diese verdoppelte Zahl an jene anfügt: wie könntest du auch einen Gedanken und eine Vorstellung in dir allein an das wirklich Existirende anfügen? Wir würden dann behaupten, dass es im Intelligiblen eine Linie gäbe; denn die Linie dort wäre eine quantitative. Aber wenn es eine quantitative nicht giebt, so ist sie vielleicht unendlich in der Zahl. Allein das 'unendlich' ist hier anders zu verstehen, nicht als unermesslich lang. Aber wie ist die Linie unendlich? Nun, in dem Begriffe der Linie an sich lässt sich eine Grenze nicht denken. Was ist nun dort eine Linie und wo? Sie ist nämlich später als die Zahl; denn an ihr lässt sich das Eine erblicken; geht sie doch von dem Einen aus und in einer Dimension fort; das Quantum der Dimension aber hat kein Maass; aber wo ist diese Linie? Etwa nur in dem determinirenden Denken? Nein sie ist ein wirkliches Ding, ein intellectuelles freilich. Denn so verhält es sich mit allem: intellectuell und doch auch wirklich. Auch von der Ebene, dem Körperlichen und allen Figuren giebt es ein Wo und Wie; denn nicht wir denken doch die Figuren hinzu zu den Dingen. Das bezeugt auch die Figur des Alls, die vor uns ist, und alle anderen natürlichen Gestalten der Naturdinge, die ja nothwendig vor den Körpern sind als dort noch nicht gestaltete und erste Figuren. Denn sie sind nicht Formen an anderen Dingen, sondern existiren an und für sich und

hatten nicht nöthig, sich nach anderem auszustrecken; denn was sich ausstreckt, geht auf anderes. Ueberall also ist die Figur eine in dem Seienden, sie wurde aber eine discrete [differenzirte sich] entweder in dem lebenden Wesen oder vor demselben. Mit dem Ausdruck 'discret' aber meine ich nicht, dass sie eine Grösse erhielt, sondern dass eine jede einem jeden zuertheilt wurde, entsprechend dem lebenden Wesen, und dass sie den Körpern dort gegeben wurde, z. B. dem Feuer dort, wenn du willst, die pyramidale Figur. Deshalb will auch dieses jenes nachahmen, obwohl dasselbe es schwer kann wegen der Materie, desgleichen das Uebrige nach der Analogie, wie es von den Dingen hier heisst. Sind nun die Figuren in dem lebenden Wesen sofern es ein solches ist? Doch wohl in dem Intellect zuvor. Freilich sind sie in dem lebenden Wesen: wenn nun das lebende Wesen den Intellect umschloss, so waren sie in dem lebenden Wesen zuerst; wenn aber der Intellect in der Reihe das frühere war, dann zuvor in dem Intellect. Allerdings ist, wenn in dem allvollkommenen Wesen auch Seelen sind, zuvor der Intellect. Aber „der Intellect", sagt Plato, „sieht das alles in dem allvollkommenen Wesen". Wenn er es nun sieht, so ist er später. Doch ist möglicherweise das 'er sieht' so gemeint, dass in dem Sehen die Hypostase selbst wird; denn der Sehende ist nicht verschieden von dem Gesehenen, sondern alles Eins, und das Denken hat eine rein abstracte Sphäre, das lebende Wesen aber ist die Sphäre des [concreten] lebenden Wesens.

18. Allerdings also ist die Zahl dort eine bestimmte und begrenzte; wir aber werden noch eine grössere als die vorliegende denken, und so ist das Unendliche ein Product der Zählenden. Dort aber lässt sich eine grössere Zahl nicht denken als die gedachte; denn sie ist bereits; und es ist keine übrig gelassen und wird keine übrig gelassen werden, damit ihr eine hinzugefügt werden könne. Vielleicht aber dürfte auch dort die Zahl unendlich sein, da sie nicht gemessen ist; denn wodurch? Aber wer ist, der ist ganz als Einer und zusammen und also völlig und nicht von einer Grenze eingeschlossen, sondern für sich selbst seiend der er ist; denn von dem Seienden ist überhaupt nichts von einer Grenze eingeschlossen, sondern begrenzt und gemessen sein heisst: nicht ins Unendliche zerrinnen können und des Maasses bedürfen; jene Dinge sind aber allesammt Maasse, daher auch allesammt schön. Denn auch insofern es ein lebendes Wesen ist, ist es schön, das schönste Leben führend, keines Lebens entbehrend und auch

kein mit dem Tode gemischtes Leben führend; denn nichts ist sterblich, nichts stirbt; auch ist das Leben des lebenden Wesens selbst nicht wesenlos, sondern das erste, thatkräftigste, die durchdringende Kraft des Leben besitzenden Lebens, wie das erste Licht, von dem auch die Seelen dort leben und die dorthin gehenden getragen werden. Es weiss auch, weswegen es lebt und wozu es lebt, zu dem nämlich, von dem es auch herstammt. Denn Ausgang und Ziel des Lebens sind dieselben. Die Allweisheit und Gesammtvernunft, welche dabei steht und damit vereint und verbunden ist, färbt es noch schöner und gesellt dazu Weisheit und lässt so seine Schönheit ehrwürdiger erscheinen. Ist doch auch ein weises Leben hier das Ehrwürdige und das Schöne in Wahrheit, obwohl es nur dunkel erscheint; dort aber erscheint es hell und rein. Denn es verleiht dem Schauenden die Fähigkeit des Schauens und die Kraft zu einem höheren Leben und mit dem intensiven Leben die Kraft, besser zu schauen und zu werden was er schaut. Denn hier richtet sich das Schauen auch vielfach auf das Leblose, und wenn auf das Lebendige, so hat sich das Nichtlebendige an ihnen vorgeschoben und das inwendige Leben ist gemischt. Dort aber sind alle lebenden Wesen auch ganz lebendig und rein, und auch wenn du etwas als nicht lebendig aufgefasst hast, so strahlt es gleichfalls sofort sein eigenes Leben aus; hast du aber das durchgehende Wesen in ihnen geschaut, das ihnen das unbeweglich wechsellose Leben und Verstand und Weisheit und Wissen verleiht: so wirst du die gesammte niedere Natur verlachen wegen der Bemühung, sich den Schein des Wesens anzumassen. Denn von jener Substanz her bleibt das Leben, bleibt die Vernunft, steht das Seiende in Ewigkeit fest; denn nichts drängt es heraus, nichts wendet noch verändert es; auch ist nichts Seiendes nach ihm, das sich an es heften könnte; wenn etwas wäre, so würde es von ihm abhängig sein; und wenn ihm etwas entgegengesetzt wäre, so würde dies von dem Gegentheil selbst nicht afficirt werden. Das Seiende selbst aber hätte dies nicht zum Seienden gemacht, sondern ein anderes Gemeinsames vor ihm, und jenes wäre das Seiende (so dass in diesem Betracht Parmenides mit Recht das Seiende das Eine nannte) und unafficirbar, nicht weil etwas anderes fehlt, sondern weil es seiend ist. Denn diesem allein kommt das Sein von sich selber zu. Wie also könnte jemand das Seiende von ihm wegnehmen oder irgendetwas anderes von dem, was wahrhaft in Wirklichkeit ist und von ihm herstammt? Denn solange es ist, so lange verschafft es sich etwas; es ist aber immer,

folglich auch jenes. So gross aber ist es in seiner Kraft und Schönheit, dass es uns bezaubert und alles an dasselbe sich knüpft und eine Spur von ihm zu haben sich freut und nach ihm das Gute sucht; denn das Sein ist vor jenem, von uns aus betrachtet, und diese gesammte Welt will, um zu sein, leben und klug sein, desgleichen will jede Seele und jede Vernunft sein was es [das Seiende] ist; das Sein aber ist sich selbst genug.

SIEBENTES BUCH.

Ueber die Frage, wie die Menge der Ideen zu Stande kam, und über das Gute.

1. Als Gott oder ein Gott die Seelen entsandte um einzugehen ins Werden, setzte er dem Antlitz des entstandenen Wesens leuchtende Augen ein und gab den einzelnen Sinnen die andern Organe in der Voraussicht, dass dasselbe sich so erhalten werde, wenn es zum Sehen und Hören sich vorbeuge und die Dinge berührend das eine fliehe, dem andern nachjage. Woher nun diese Voraussicht? Denn nicht weil früher Wesen entstanden, die nachher aus Mangel an Sinneswerkzeugen zu Grunde gegangen waren, gab er später die Organe, in deren Besitz die Menschen und die andern lebenden Wesen den Untergang meiden sollten. Vielleicht sagt jemand: er wusste, dass das lebende Wesen dem Warmen und Kalten und den andern Affectionen der Körper ausgesetzt sein würde; weil er dies wusste, so gab er, damit die Körper der lebenden Wesen nicht so leicht zu Grunde gingen, ihnen die Empfindung und die Organe, durch welche sie sinnliche Wahrnehmungen bewirken könnten. Aber entweder gab er ihnen, während sie schon im Besitz der Kräfte waren, die Organe oder beide. Aber wenn er ihnen auch die Sinnesempfindungen gab, so waren die Seelen früher nicht empfindende Wesen; wenn sie sie hatten, als sie Seelen wurden, und wenn sie wurden um zum Werden zu gelangen, so war es ihre Natur, ins Werden einzugehen. Gegen ihre Natur also ist es, fern vom Werden und im Intelligiblen zu sein; demnach sind sie geschaffen, um eines andern zu sein und im Uebel zu sein; und die Vorsehung besteht darin, dass sie in dem Uebel bewahrt werden, und dies

ist der Rathschluss Gottes und überhaupt die rathschlagende Vernunft. Welches sind aber die Principien der vernünftigen Erwägungen? Denn wenn sie aus andern Erwägungen abgeleitet sind, so muss man schlechterdings auf etwas oder auf mehreres vor der Vernunft zurückgehen. Welches also sind die Principien? Entweder sinnliche Wahrnehmung oder Intellect. Sinnliche Wahrnehmung indessen wohl nicht, also Intellect. Aber wenn die Prämissen Intellect sind, so ist der Schlusssatz Wissen; dieses geht also auf nichts sinnlich Wahrnehmbares. Denn wessen Princip aus dem Intelligiblen stammt und wessen Ende ins Intelligible ausläuft: wie kann dessen Natur und Beschaffenheit zur denkenden Betrachtung des sinnlich Wahrnehmbaren gelangen? Weder also die Fürsorge für ein lebendes Wesen noch überhaupt für dieses All geschah aus einer Erwägung der denkenden Vernunft; denn überhaupt findet dort oben keine Ueberlegung statt, man nennt es aber Ueberlegung um zu zeigen, dass alles so beschaffen ist, wie es ein Weiser aus vernünftiger Ueberlegung hinterher ansieht, und Vorsehung, weil es so geordnet ist, wie es ein Weiser hinterher wohl vorgesehen haben würde. Denn in den Dingen, die nicht vor der vernünftigen Ueberlegung geschehen sind, war die Ueberlegung etwas nütze wegen Mangels an Kraft vor der Ueberlegung, ebenso das Vorhersehen, weil dem Vorhersehenden die Kraft nicht innewohnte, der zufolge er des Vorhersehens nicht bedurfte. Das Vorhersehen besteht nämlich darin, dass nicht dieses, sondern jenes eintrete, und sie besorgt gleichsam, dass ein solches [Gewünschtes] nicht eintrete; wo aber dies bestimmt allein eintritt, da ist kein Vorhersehen; auch die Erwägung wählt eben dieses statt jenes. Wenn aber bloss eins von beiden wirklich eintritt, wozu da noch Ueberlegung? Wie hat nun das alleinige und eine und einfache Prinzip das Vermögen dieses zu enthüllen, damit nicht jenes geschehe? Denn dieses sollte ja eintreten, wenn jenes nicht einträte, und es zeigte sich dieses als nützlich und heilsam, nachdem es geschehen. Folglich sah Gott vorher und folglich überlegte er. So gab er denn also auch, was eben jetzt im Anfang gesagt wurde, die Empfindungen deswegen und die Kräfte, wenn auch die Gaben und die Art des Gebens so dunkel als möglich ist. Aber freilich, wenn eine jede wirksame Bethätigung nicht unvollkommen sein darf und wenn es nicht erlaubt ist, irgend etwas an Gott für etwas anderes anzusehen als ein Ganzes und Universelles, so muss in jedem beliebigen seiner Attribute alles enthalten sein. Dem-

nach muss in ihm auch das Ewige und muss das Zukünftige als ein bereits Gegenwärtiges sein. Es giebt also nichts Späteres in jenem, sondern das dort schon Gegenwärtige *wird* später in einem andern. Wenn also das Zukünftige bereits vorhanden ist, so muss es vorhanden sein als ein für das Spätere Vorherbedachtes, d. h. so dass es dann nichts mehr bedarf d. h. so dass es an nichts fehlt. Alles also war bereits und war stets und war so, dass man *später* sagte, dieses sei der Grund von jenem; denn ausgebreitet und gleichsam in die einzelnen Theile zerlegt vermag es dieses nach jenem zu zeigen, wobei es jedoch dieses alles zusammen ist, d. h. es hat in sich auch den Grund.

2. Deshalb kann man auch von hier [von uns] aus nicht weniger die Natur des Intellects erkennen; wenn wir diese nun auch mehr sehen als die andern Dinge, so sehen wir gleichwohl die Grösse des Intellects nicht. Denn wir gestehen ihm den Besitz des Dass zu, nicht aber den des Warum, oder, wenn wir dies zugestehen, so als ein gesondertes. Betrachten wir z. B. einen Menschen oder, vorkommenden Falls, ein Auge wie ein Bild oder den Theil eines Bildes [von einem Menschen]. Was wir sehen ist der dortige Mensch und warum er Mensch ist, wenn anders der dortige Mensch selbst und das Auge intelligibel sein und in sich den Grund haben muss — er wäre überhaupt nicht, wenn er nicht einen Grund hatte —; hier aber ist wie ein jeder der Theile gesondert, so auch der Grund und das Warum. Dort hingegen ist alles in Einem, so dass die Sache und der Grund der Sache identisch sind. Oft indessen fallen auch hier die Sache und der Grund zusammen, z. B. bei der Frage nach dem Wesen einer Mondfinsterniss. Was hindert nun, dass ein jedesmaliges Warum auch bei den andern Dingen statthabe und dass dies das Wesen eines jeden sei? Dies ist vielmehr nothwendig, und wenn wir in der Weise nach dem immanenten Wesen forschen, so schlagen wir das richtige Verfahren ein. Denn *was* ein jedes Ding ist, das ist sein Grund und sein Warum. Ich meine aber nicht, dass die eigenthümliche Form [Species] für ein jedes der Grund des Seins sei — denn das versteht sich — sondern dass du, wenn du jede Form in sich selbst entfaltest, in ihr den Grund finden wirst. Denn was kraftlos ist und bloss vegetirt, hat den Grund nicht schlechterdings in sich; was aber Form ist und dem Intellect angehört, woher sollte das den Grund empfangen? Sagte jemand, von dem Intellect, so ist die Form nicht gesondert, da der Intellect selbst Form ist; wenn er also diese ohne irgendeinen Mangel haben muss, so

darf ihm auch der Grund nicht mangeln. Nun hat der Intellect in sich den Grund, weshalb ein jedes der Dinge in ihm ist; was aber die Dinge in ihm betrifft, so dürfte er selbst jedes derselben sein, so dass keines des Grundes, weshalb es geworden, bedarf, sondern es ist zugleich geworden und hat in sich den Grund seiner Existenz. Da es aber nicht planlos geworden ist, so dürfte ihm auch von dem Grund und Warum nichts abgehen, sondern da es alles hat, so hat es zugleich auch den Grund, warum es in schöner Weise geworden. Und den theilnehmenden Dingen gewährt es die Theilnahme in der Weise, dass sie den Grund und das Warum haben. Und wie in diesem vielgestaltig zusammengesetzten All sich alles aneinander reiht und ein jedes seinen Grund darin hat, dass es in dem Ganzen besteht, wie ja auch bei jedem Einzelobject der Theil augenscheinlich mit dem Ganzen verknüpft ist, nicht der Art dass erst dieses wird, dann dieses nach jenem, sondern der Art dass die Dinge gegenseitig den Grund und die Wirkung einander zutragen: so muss in viel höherem Grade dort alles Einzelne zum Ganzen und ein jedes zu sich selbst stimmen. Wenn also alle Dinge zusammen miteinander bestehen und zwar nicht planlos alle und eine Abtrennung nicht statthaft ist, so haben die bewirkten Dinge die Gründe in sich und ein jedes ist so beschaffen, dass es ohne Grund seinen Grund hat. Wenn sie also keinen Grund des Seins haben und doch sich selbst genug und allein für sich ohne Grund sind, so sind sie in sich und tragen den Grund in sich. Ferner hinwieder, wenn dort nichts planlos und zufällig ist und die vielen Dinge in einem jeden alles sind was sie haben, so kann man wohl sagen, weshalb ein jedes ist. Es war also zuvor und war zugleich mit das Warum dort oben, ohne das Darum zu sein, sondern das Dass; vielmehr es war beides Eins. Denn was hätte der Gedanke des Intellects mehr als der Intellect, da er nicht von der Beschaffenheit ist, dass er nicht ein vollkommenes Erzeugniss des Intellects wäre? Wenn er nun vollkommen ist, so lässt sich nicht sagen, woran es ihm fehle, noch warum ihm dies oder das nicht beiwohne. Weil es also das ist, kannst du sagen, warum es da ist; in der Existenz also liegt das Warum; in einem jeden Gedanken und jeder Wirksamkeit des Geistes liegt demnach das Ganze, sowie auch in allem, was den Menschen betrifft, der ganze Mensch sich zeigt, indem er sich selbst dazu beiträgt, und weil er alles, was er hat, von Anfang an zusammen hat, ganz und gar sich darstellt. Sodann gehört, wenn er nicht ganz

ist, sondern man ihm etwas hinzufügen muss, dies dem Werke der Erzeugung an. Er *ist* aber immer, folglich ist er *ganz*. Der werdende Mensch freilich ist ein Gegenstand der Erzeugung.

3. Was hindert nun, dass der Intellect über diesen vorher Erwägungen anstelle? Nun, dieser [empirische Mensch] ist nach jenem [intelligiblen] geschaffen, so dass man weder etwas wegnehmen noch hinzusetzen darf; aber von einer voraufgehenden Erwägung und Ueberlegung spricht man nur auf Grund einer Voraussetzung, der Voraussetzung nämlich von dem Werden der Dinge. Und nur so hat das Erwägen und das Ueberlegen statt; durch den Nachweis des *ewigen* Werdens hingegen fällt auch die Annahme, dass der Intellect nachdenke und überlege. Denn in dem Ewigen kann ein nachdenkendes Ueberlegen unmöglich statthaben; das würde ja auch ein Vergessen dessen voraussetzen, wie er es früher gemacht habe; sodann, wenn er es später besser machte, so war es früher nicht schön; war es aber schön, so bleibt es sich gleich. Schön aber sind die Dinge in Verbindung mit ihrer Ursache; heisst doch auch jetzt etwas schön, weil es alles ihm Zukommende umfasst. Denn dies versteht man auch unter Form, dass sie alles umfasst und dass sie die Materie beherrscht; sie beherrscht dieselbe aber, wenn sie nichts von ihr ungestaltet zurücklässt. Sie lässt aber etwas zurück, wenn irgend eine Ausgestaltung fehlt, z. B. ein Auge oder sonst etwas; so dass man alles sagt, wenn man den Grund angiebt. Warum hat nun der Mensch Augen? Damit er alles habe. Warum Augenbrauen? Damit er alles habe. Denn sagst du, der Selbsterhaltung wegen, so bezeichnest du damit ein Mittel zur Erhaltung des Wesens, das in ihm selbst vorhanden ist, und von diesem wirst du urtheilen, dass es zum Wesen beiträgt. So war also das Wesen, bevor dies noch war, und so ist der Grund ein Theil des Wesens; und wenn dies auch ein anderes ist, so ist es doch unzertrennlich mit dem Wesen verbunden. Alles hängt demnach mit einander zusammen: die ganze und vollkommene und universelle Substanz, die Vollendung verbunden mit dem Grunde und bestehend in dem Grunde; und die Substanz, das ursprüngliche Wesen und der Grund sind Eins. Wenn also das sinnliche Wesen und zwar ein derartig sinnliches in der Form liegt in Folge einer ewigen Nothwendigkeit und Vollkommenheit, indem der Intellect, wenn anders er vollkommen ist, die Gründe in sich hat, so dass wir hinterher sehen, dass es sich so gut und richtig verhielt — denn dort ist der Grund *einer* und ein Complement des Wesens

darf ihm auch der Grund nicht mangeln. N
tellect in sich den Grund, weshalb ein jedes
ist; was aber die Dinge in ihm betrifft,
jedes derselben sein, so dass keines des
geworden, bedarf, sondern es ist zuglei
in sich den Grund seiner Existenz.
los geworden ist, so dürfte ihm a
Warum nichts abgehen, sondern
zugleich auch den Grund, waru
worden. Und den theilnehme
Theilnahme in der Weise, dass
haben. Und wie in diesem
All sich alles aneinander ... zuvor
darin hat, dass es in der ... damit wir
jedem Einzelobject der ... en, jenen suchen
verknüpft ist, nicht der ... Möglicherweise er-
nach jenem, sondern ... Mensch identisch zu sein.
Grund und die Wirk ... ein: Ist etwa dieser Mensch
höherem Grade dort ... en von der Seele, die diesem
zu sich selbst stim ... Leben und Denken giebt? Oder
einander bestehe ... nsch? oder die, welche einen solchen
trennung nicht ... Allein wenn der Mensch ein vernünf-
Gründe in sic ... as lebende Wesen aber aus Seele und Leib
Grund seiner ... dieser Begriff nicht identisch mit der Seele
Seins haber ... das aus vernünftiger Seele und Leib Zusammen-
ohne Grur ... Begriff des Menschen ist: wie kann es dann ein
in sich. ... postase geben, da ja dieser Begriff dieses Mensche
zufällig ... wenn Leib und Seele sich verbinden? Es wir
haben ... nämlich dieser Begriff den künftigen bloss erklären, nich
war ... ihn verstehen wenn wir von dem Menschen an sic
ohr ... sondern vielmehr einer Beschreibung ähnlich, eine
be ... nämlich, die das urspüngliche Wesen nicht enthüll
... sie bezieht sich nicht auf die in der Materie liegend
... rm, sondern erklärt nur das Zusammengesetzte, was ebe
... liegt; wenn das aber, so ist der Mensch noch nicht gefunde
denn das war der begriffliche. Wenn aber jemand sagt „de
Begriff solcher Dinge muss ein Zusammengesetztes sein, ei
Dieses in jenem“, so verlangt er keine Angabe darüber, wor
das Wesen eines jeden besteht; man muss aber, wenn auc
die Begriffe der in der Materie liegenden und mit Materie ve
bundenen Formen ganz besonders zu erörtern sind, doch auc
den schöpferischen Begriff, z. B. den schöpferischen Begri
eines Menschen, in Betracht ziehen und vornehmlich alle die

verlangen, eine Definition solle das ursprüng-
eben, wenn sie eine rechte Definition sein
eisst es, Mensch sein? Das heisst: was hat
ussere Kraft diesen Menschen geschaffen?
st ein vernünftiges Wesen oder das
t (der Begriff) aber Schöpfer des
existirt er selbst? In der De-
des Wesen' für 'vernünftiges
o der Mensch. Giebt es
ie Seele wird das ver-
h wird eine Energie
Seele wird der Mensch
eele der Mensch sein wird:
mehr Mensch sein, wenn die
s Wesen eingeht?
er Mensch wohl ein anderer Begriff
was hindert nun, dass der Mensch ein
sei, nämlich Seele in einem so beschaffenen
er Begriff gleichsam eine solche Verwirklichung
, die Verwirklichung aber nicht sein kann ohne
erwirklichende. Denn so verhält es sich auch mit
griffen in den Samenkörnern; sie existiren weder ohne
le noch einfach als Seelen. Denn die schöpferischen Begriffe sind nicht unbeseelt und es ist nicht zu verwundern, dass diese Substanzen Begriffe sind. Von welcher Seele sind nun die Begriffe, welche nicht einen Menschen hervorbringen, Thätigkeiten? Etwa von der vegetativen? Doch wohl von der, die ein Thier hervorbringt, die wirkungsvoller ist und in eben diesem Betracht lebenskräftiger. Diese so beschaffene, einer solchen Materie eingepflanzte Seele, als welche eben dies Ding ist, ist in dieser Verfassung und ohne den Körper der Mensch; im Körper aber bildet sie nach sich selbst ein anderes Bild des Menschen, soweit es der Körper zulässt, wie ja auch der Maler noch einen andern kleinern Menschen als den vorliegenden machen wird, und dann hat sie die Gestalt und die Begriffe oder die Anlagen, die Eigenschaften, die Kräfte [dieses Bildes vom Menschen], alles in abgeschwächter Weise, weil dieser nicht der erste Mensch ist; ferner hat sie auch andere Arten von Empfindungen, andere Sinne, die zwar scharf zu sein scheinen, aber stumpfer sind im Vergleich zu den vor ihnen und als Nachbilder; der über diesem stehende Mensch aber eignet einer schon göttlicheren Seele, welche einen bessern Menschen hat und klarere, schärfere Sinne. Und diesen Men-

und keineswegs war der Mensch dort bloss Intellect, dem das sinnliche Wesen äusserlich hinzugefügt worden wäre, als er ins Reich des Werdens gesandt wurde —: wie sollte da nicht jener Intellect sich herabneigen zu den Dingen hier unten? Denn was wäre [jenes] Sinnliche oder die sinnlichen Dinge Ergreifende? Wie sollte es nicht ungereimt sein, dass es dort ein Sinnliches von Ewigkeit her gebe, hier aber die sinnliche Wahrnehmung erst eintrete und die Verwirklichung der dortigen Möglichkeit hier erst erfüllt werde, wenn die Seele schlechter wird?

4. Abermals also müssen wir zur Lösung dieser Schwierigkeit die Frage von vorn an wieder vornehmen, wer eigentlich jener Mensch dort ist. Vielleicht jedoch müssen wir zuvor sagen, wer denn eigentlich dieser Mensch hier ist, damit wir nicht, ohne auch nur diesen genau zu kennen, jenen suchen in der Meinung, wir hätten diesen schon. Möglicherweise erscheint nun manchen dieser und jener Mensch identisch zu sein. Die Untersuchung aber setze hier ein: Ist etwa dieser Mensch seinem Begriffe nach verschieden von der Seele, die diesen Menschen macht und ihm Leben und Denken giebt? Oder ist diese Seele der Mensch? oder die, welche einen solchen Leib mit hinzunimmt? Allein wenn der Mensch ein vernünftiges Wesen ist, das lebende Wesen aber aus Seele und Leib besteht, so ist dieser Begriff nicht identisch mit der Seele. Aber wenn das aus vernünftiger Seele und Leib Zusammengesetzte der Begriff des Menschen ist: wie kann es dann eine ewige Hypostase geben, da ja dieser Begriff dieses Menschen erst wird, wenn Leib und Seele sich verbinden? Es wird dann nämlich dieser Begriff den künftigen bloss erklären, nicht wie wir ihn verstehen wenn wir von dem Menschen an sich reden, sondern vielmehr einer Beschreibung ähnlich, einer solchen nämlich, die das urspüngliche Wesen nicht enthüllt. Denn sie bezieht sich nicht auf die in der Materie liegende Form, sondern erklärt nur das Zusammengesetzte, was eben vorliegt; wenn das aber, so ist der Mensch noch nicht gefunden; denn das war der begriffliche. Wenn aber jemand sagt „der Begriff solcher Dinge muss ein Zusammengesetztes sein, ein Dieses in jenem“, so verlangt er keine Angabe darüber, worin das Wesen eines jeden besteht; man muss aber, wenn auch die Begriffe der in der Materie liegenden und mit Materie verbundenen Formen ganz besonders zu erörtern sind, doch auch den schöpferischen Begriff, z. B. den schöpferischen Begriff eines Menschen, in Betracht ziehen und vornehmlich alle die-

jenigen, welche verlangen, eine Definition solle das ursprüngliche Wesen angeben, wenn sie eine rechte Definition sein wolle. Was also heisst es, Mensch sein? Das heisst: was hat als immanente, nicht äussere Kraft diesen Menschen geschaffen? Ist nun der Begriff selbst ein vernünftiges Wesen oder das Zusammengesetzte, er selbst (der Begriff) aber Schöpfer des vernünftigen Wesens? Als was existirt er selbst? In der Definition des Begriffs steht 'lebendes Wesen' für 'vernünftiges Leben'. Vernünftiges Leben ist also der Mensch. Giebt es nun Leben ohne Seele? Nein, denn die Seele wird das vernünftige Leben gewähren und der Mensch wird eine Energie der Seele und nicht Substanz, oder die Seele wird der Mensch sein. Aber wenn die vernünftige Seele der Mensch sein wird: warum soll der Mensch nicht mehr Mensch sein, wenn die Seele in ein anderes lebendes Wesen eingeht?

5. Demnach muss der Mensch wohl ein anderer Begriff als die Seele sein. Was hindert nun, dass der Mensch ein Zusammengesetztes sei, nämlich Seele in einem so beschaffenen Begriff, indem der Begriff gleichsam eine solche Verwirklichung [Energie] ist, die Verwirklichung aber nicht sein kann ohne das sie Verwirklichende. Denn so verhält es sich auch mit den Begriffen in den Samenkörnern; sie existiren weder ohne Seele noch einfach als Seelen. Denn die schöpferischen Begriffe sind nicht unbeseelt und es ist nicht zu verwundern, dass diese Substanzen Begriffe sind. Von welcher Seele sind nun die Begriffe, welche nicht einen Menschen hervorbringen, Thätigkeiten? Etwa von der vegetativen? Doch wohl von der, die ein Thier hervorbringt, die wirkungsvoller ist und in eben diesem Betracht lebenskräftiger. Diese so beschaffene, einer solchen Materie eingepflanzte Seele, als welche eben dies Ding ist, ist in dieser Verfassung und ohne den Körper der Mensch; im Körper aber bildet sie nach sich selbst ein anderes Bild des Menschen, soweit es der Körper zulässt, wie ja auch der Maler noch einen andern kleinern Menschen als den vorliegenden machen wird, und dann hat sie die Gestalt und die Begriffe oder die Anlagen, die Eigenschaften, die Kräfte [dieses Bildes vom Menschen], alles in abgeschwächter Weise, weil dieser nicht der erste Mensch ist; ferner hat sie auch andere Arten von Empfindungen, andere Sinne, die zwar scharf zu sein scheinen, aber stumpfer sind im Vergleich zu den vor ihnen und als Nachbilder; der über diesem stehende Mensch aber eignet einer schon göttlicheren Seele, welche einen bessern Menschen hat und klarere, schärfere Sinne. Und diesen Men-

schen meint Plato wohl in seiner Definition: [der Mensch ist Seele]. Er setzt aber hinzu: 'welche sich des Körpers bedient', weil diese [göttlichere Seele] über derjenigen steht, welche sich in erster Linie des Körpers bedient, während sie es nur in zweiter Linie thut. Denn da das Gewordene sinnlicher Wahrnehmung fähig geworden, so ging diese ihm nach und verlieh ihm ein kräftigeres Leben, oder vielmehr sie ging ihm nicht nach, sondern fügte es gleichsam hinzu; denn sie ist nicht aus dem Intelligiblen herausgetreten, sondern an dasselbe sich knüpfend lässt sie die niedere Seele gleichsam von sich herabhängen, indem sie sich selbst durch Vernunft mit Vernunft verbindet. Daher wurde auch dieser Mensch, der an sich dunkel ist, hell durch die Erleuchtung jener.

6. Wie ist nun in jener höheren Seele das Vermögen sinnlicher Warnehmung? Nun, die sinnliche Wahrnehmung geht dort auf Dinge, die eigentlich nicht wahrnehmbar sind, und entspricht der Art wie sie dort wahrnehmbar sind. Deshalb nimmt sie so auch die übersinnliche Harmonie wahr, die sinnliche aber in der Weise, dass sie der sinnliche Mensch aufnimmt und bis aufs äusserste an die dortige Harmonie anschliesst, wie er auch das Feuer mit dem dortigen Feuer verknüpft, dessen Wahrnehmung jener Seele eignete nach Analogie des Feuers, das dort von Natur ist. Denn wenn dort diese Körper wären, so hätte die Seele Empfindungen davon und Wahrnehmungen; und der dortige Mensch ist eine solche [diese Körper] wahrnehmende Seele, woher auch der spätere [empirische] Mensch, das Abbild, die Begriffe im Nachbilde hat; und der intelligible Mensch hat den Menschen vor allen Menschen. Es erleuchtet aber dieser den zweiten und dieser wieder den dritten; es hat aber in gewisser Weise der letzte sie alle, nicht indem er wird wie sie, sondern indem er ihnen nahe steht. Es wirkt aber der unsrige gemäss dem letzten, diesem kommt auch etwas von dem vor ihm zu und diesem eignet die Thätigkeit von dem ersten, und es ist ein jeder von uns der, nach dem er wirkt, so jedoch, dass ein jeder alle hat und auch wieder nicht hat. Wenn aber vom Körper das dritte Leben d. h. der dritte Mensch abgesondert ist und dabei das zweite mitfolgt, so jedoch dass es von der obern Welt nicht getrennt ist, dann sagt man, dass wo jenes, auch dieses ist. Wenn es aber einen thierischen Leib in Besitz genommen, so scheint es wunderbar, wie das geschehen könne, da es der Begriff eines Menschen ist; jedoch es war alles, wirkt aber anderswo gemäss einem andern. So lange es nun rein und

noch nicht depravirt ist, will es einen Menschen und ist ein Mensch. Denn dies ist besser und das Bessere schafft es. Es schafft auch Dämonen, die höherer Art sind, aber gleichartig dem Leben, das den Menschen schafft, und der Mensch vor ihm ist mehr ein Dämon oder vielmehr ein Gott, und der Dämon ist ein Abbild Gottes, an Gott geknüpft wie ein Mensch an den Menschen. Denn Gott wird der nicht genannt, an den der Mensch geknüpft ist. Denn hier besteht ein Unterschied, den die Seelen untereinander haben, auch wenn sie aus derselben Reihe sind. Man muss aber als eine besondere Art von Dämonen diejenigen bezeichnen, welche Plato Dämonen nennt. Wenn aber die Seele, die während ihres menschlichen Daseins an eine höhere geknüpft war, einen Thierleib wählt und der niederen folgt, so giebt sie eben den in ihr liegenden Begriff jenes Thieres kund. Denn sie hat ihn und diese ihre Wirksamkeit ist eine schlechtere.

7. Allein wenn sie depravirt und geschwächt einen Thierleib bildet, so war sie von Anfang an es nicht, was ein Rind oder ein Pferd bildete, und der Begriff eines Pferdes und ein Pferd sind wider ihre Natur. Oder vielmehr, sie sind geringer, aber nicht wider ihre Natur, sondern jenes [bildende Princip] war wohl von Anfang an ein Pferd oder Hund; und wenn sie die Möglichkeit erlangt, so schafft sie das Schönere, wenn nicht, so schafft sie was sie kann, da sie ja zum Schaffen bestimmt ist; ähnlich wie die Künstler, die, obwohl sie viele Gestalten zu schaffen wissen, hinterher doch entweder das schaffen, womit sie beauftragt sind, oder was die Materie nach ihrer Beschaffenheit zulässt. Denn was hindert, dass die Kraft der Allseele die Materie im Umriss gestaltet, da sie der universale Begriff ist, bevor noch die einzelnen seelischen Kräfte in sie gelangen? dass dieser Umriss gleichsam die vorläufige Erleuchtung der Materie sei und nunmehr die ausgestaltende Seele diesen Spuren nachgehend Theil für Theil die Spuren zu festen Gestalten bilde und eine jede das werde, an das sie herangetreten, indem sie sich selber gestaltet, gerade wie der tanzende Chor sich richtet nach dem ihm gegebenen Drama? Indessen wir sind in Verfolgung der Consequenzen bis zu diesem Punkte gelangt. Unsere Untersuchung ging aber dahin, wie die sinnliche Wahrnehmung dem Menschen eigne und wie jene intelligiblen Dinge sich nicht zum Werden neigen; und es ergab sich uns und die Beweisführung zeigte, dass nicht jene zu diesen Dingen sich neigen, sondern diese an jene geknüpft sind und jene nachahmen, und dass dieser Mensch von jenem seine

Kräfte zu jenen Dingen habe und dass diese sinnlichen mit diesem, jene intelligiblen mit jenem verbunden sind; denn [so ergab sich] jene sinnlichen Dinge, die wir so nannten, gelangten, weil unkörperlich, in anderer Weise zur Perception, und diese sinnliche Wahrnehmung hier sei dunkler als jene Perception, welche wir, weil auf Körper gehend, eine deutlichere Wahrnehmung nannten; und deshalb nannten wir auch diesen Menschen den sinnlichen, weil er in geringerem Maasse wahrnimmt, und sagten, er percipire die geringeren Abbilder jener Dinge, so dass also diese Wahrnehmungen hier dunkle Gedanken, die Gedanken dort deutliche Wahrnehmungen wären.

8. Indessen mag es mit dem Wahrnehmungsvermögen so sein Bewenden haben. Was aber das Pferd als Ganzes und ein jedes der Thiere dort betrifft: wie ist es möglich, dass es nicht auf die hiesigen Dinge blicken will? Und wenn der Intellect, damit hier ein Pferd würde oder ein anderes Thier, den Begriff des Pferdes erfunden hat: so fragt sich doch, wie es möglich war, in der Absicht ein Pferd zu machen ein Pferd zu denken. Denn das ist klar, dass der Begriff des Pferdes schon da war, wenn er ein Pferd machen wollte; folglich ist es nicht möglich, dass er um eins zu machen, eins dachte, sondern das nicht gewordene Pferd musste vor dem sein, das hernach werden sollte. Wenn es also vor dem Werden war und nicht, damit es würde, gedacht wurde, so hatte der, welcher es hatte, jenes Pferd nicht indem er auf die hiesigen Dinge blickte, noch hatte er, um die hiesigen Dinge zu schaffen, dieses Pferd und die übrigen Dinge, sondern jene Dinge *waren* und diese folgten jenen aus Nothwendigkeit; denn der Prozess konnte nicht stille stehen bis hin zu jenen Dingen. Denn wer vermöchte die Kraft, die zugleich bleiben und vorwärts gehen kann, zum Stillstand zu bringen? — Aber warum existiren dort diese Thiere? Was sollen diese in Gott? Zwar die vernünftigen mögen darin sein, aber welchen höhern Werth hat diese Menge der unvernünftigen? Warum findet nicht das Gegentheil statt? Dass nun *dieses* Eine, da es *nach* dem schlechthinnigen Einen ist, vieles sein muss, ist klar; sonst wäre es nicht *nach* jenem, sondern jenes. Da es aber nach jenem ist, so konnte es über jenes, um in höherem Grade eins zu werden, nicht hinausgehen, sondern musste unter jenem bleiben; und da das Beste Eins ist, so musste dies mehr als Eins sein; denn die Mehrzahl erweist sich als Mangel. Was hindert nun, dass es eine Zweiheit sei? Nun, jedes der

beiden Elemente in der Zweiheit konnte unmöglich ein schlechthinniges Eins sein, sondern sie mussten ihrerseits mindestens zwei sein, und ebenso wieder die Elemente jener; sodann war in der ersten Zweiheit sowohl Bewegung als Ruhe, es war auch der Intellect da und es war da das Leben in ihm, und zwar vollkommener Intellect und vollkommenes Leben. Es war also der Intellect da nicht als Einer, sondern als ein universeller, der alle die einzelnen Intellecte in sich befasst und so gross ist als alle zusammen, ja grösser; und er lebte nicht als eine Seele, sondern als alle zusammen und im Besitz grösserer Macht um die einzelnen Seelen hervorzubringen, und er war ein allvollkommenes lebendes Wesen, das nicht bloss den Menschen in sich hat; denn sonst wäre hier allein der Mensch.

9. Doch es seien, wird man sagen, dort immerhin die werthvollen unter den lebenden Wesen; wie aber wären daselbst auch die werthlosen und unvernünftigen? Werthlos natürlich, weil unvernünftig, wenn das Werthvolle im Vernünftigen besteht; und wenn im Verstand das Werthvolle besteht, so besteht im Unverstand das Gegentheil. Jedoch wie kann Unverstand und Unvernunft in jenem sein, da jenes es ist, in welchem und aus welchem die einzelnen Geschöpfe sind? Bevor wir nun hierüber und hierzu etwas sagen, wollen wir festhalten, dass der Mensch hier nicht so beschaffen ist wie jener dort, dass folglich auch die andern lebenden Wesen hier nicht so beschaffen sind wie dort, sondern dass man jene höher auffassen muss; sodann ist dort auch das discursive Denken nicht; denn hier denkt ein Mensch wohl nach, dort aber steht er über dem Nachdenken. Warum denkt nun hier dieser nach, die andern Geschöpfe aber nicht? Nun, da dort das Denken in dem Menschen und den andern lebenden Wesen ein verschiedenes ist, so ist auch das Nachdenken [Ueberlegen] ein verschiedenes; denn gewissermassen sind auch in den andern lebenden Wesen mancherlei Denkgeschäfte. Warum sind sie nun nicht in gleicher Weise vernünftig? Warum nicht die Menschen unter einander in gleicher Weise? Man muss wohl beachten, dass die vielfachen Lebensäusserungen als Bewegungen und die vielen Gedanken nicht dieselben sein durften, sondern dass die Lebensäusserungen und ebenso die Gedanken viele sein mussten; dass ferner die Unterschiede gewissermassen den helleren und deutlicheren Grad bezeichnen und das dem Ersten zunächst Liegende den ersten und das Folgende den zweiten und dritten Grad anzeigt. Deshalb sind eben von den Gedanken die einen Götter, die andern bilden eine zweite Gattung,

in welcher liegt was hier bei uns vernünftig heisst, während in der folgenden Reihe das sogenannte Unvernünftige steht; dort aber war auch das sogenannte Unvernünftige Vernunft und das Nichtintelligente Intellect, da ja auch wer ein Pferd denkt Intellect ist und der Gedanke eines Pferdes Intellect war. Aber wenn ein Gedanke allein wäre, so wäre es durchaus nicht ungereimt, dass das Denken als an und für sich seiend einem unvernünftigen Wesen zukäme; nun aber, wenn das Denken identisch ist mit der gedachten Sache, wie kann da einerseits das Denken vorhanden, andererseits die Sache unvernünftig sein? Auf diese Weise machte sich ja [der Intellect] die Vernunft selbst unvernünftig. Doch hier ist keine unvernünftige Sache, sondern eine so und so beschaffene Vernunft, weil ein so und so beschaffenes Leben. Denn wie jedes beliebige Leben nicht aufhört Leben zu sein, so hört auch eine so und so beschaffene Vernunft nicht auf Vernunft zu sein; hört doch auch die irgend einem lebenden Wesen gemässe Vernunft nicht auf die Vernunft aller zu sein, z. B. auch eines Menschen, da ja jeder Theil, welchen du auch nimmst, alles ist, freilich wohl auf verschiedene Weise. Denn jener Theil ist in Wirklichkeit, kann aber der Möglichkeit nach alles sein; nun fassen wir jedes Einzelne als das auf, was es in Wirklichkeit ist; das in Wirklichkeit Existirende ist aber das Letzte, so dass z. B. das Letzte dieser bestimmten Vernunft ein Pferd ist und das Leben, wo sie in ihrem stetigen Fortschreiten zum geringern herab Halt machte, ein Pferd ist, während eine andere Vernunft erst auf einer tiefern Stufe Halt macht. Denn je mehr sich die Kräfte entfalten, desto mehr nehmen sie nach oben hin ab. Sie treten aber hervor, indem sie etwas verlieren, und während sie fort und fort verlieren, suchen sie auch wieder wegen des Mangels an dem Geschöpf, wie es sich aus dem Fehlenden ergiebt, anderes hinzuzufügen; wenn z. B. der Lebensbedarf nicht mehr ausreicht, so zeigt sich eine Kralle oder krummer Schnabel oder scharfer Zahn oder ein Horn; daher steigt denn auch die Vernunft da, wo sie herabgestiegen, durch die Sufficienz ihrer Natur wieder empor und findet in sich selbst die Heilung des Mangels gelegen.

10. Aber wie kann dort ein Mangel sein? Was sollen dort Hörner? Zur Abwehr? Nein zur Vollständigkeit und Vervollkommnung des lebenden Wesens als solchen. Denn als lebendes Wesen musste es vollkommen sein, vollkommen auch als Intellect und vollkommen als Leben, der Art dass wenn es nicht diese, so doch jene Qualität hat. Und die Differenz besteht

darin, dass eine Eigenschaft an die Stelle der andern tritt, damit aus allen das vollkommenste Wesen und der vollkommene Intellect und das vollkommenste Leben resultire, ein jedes aber als solches vollkommen. Indessen muss, wenn aus vielem bestehend, es andererseits auch wieder Eins sein oder unmöglich kann es aus vielem bestehen, während alles Einzelne dasselbe ist; dann wäre es ein in sich geschlossenes, sich selbst genügendes Eins. Es muss also bestehen aus specifischen Differenzen, wie alles Zusammengesetzte, und ohne dass die einzelnen Theile sich selbst aufgeben, wie denn auch die Formen und Begriffe von der Art sind. Denn die Formen, z. B. eines Menschen, zeigen alle die Differenzen, aus denen sie bestehn, und dennoch eine Einheit in allen; und untereinander sind die Glieder besser und schlechter, z. B. Auge und Finger, aber sie gehören Einem an, und ein jedes ist geringer im Vergleich zum Ganzen, aber besser, weil eben so: auch der Begriff ist ein lebendes Wesen und noch etwas anderes, was nicht identisch ist mit dem lebenden Wesen. Auch die Tugend hat in sich das Allgemeine und das Individuelle, und das Ganze ist schön, da das Gemeinsame [Allgemeine] keine Unterschiede in sich trägt.

11. Es heisst, dass selbst der Himmel — und von vielen ist es augenscheinlich — die Natur sämmtlicher lebenden Wesen nicht verschmäht habe; denn dieses All hier hat sie alle. Woher hat er sie nun? Hat er nun alle die Dinge dort in derselben Anzahl wie sie hier sind? Gewiss alle, die durch den Begriff und in Gemässheit einer Form erschaffen sind. Aber wenn er Feuer hat, so hat er auch Wasser, hat er überhaupt auch Pflanzen. Wie sind nun die Pflanzen dort? Und wie lebt das Feuer? wie die Erde? Denn entweder lebt sie oder sie wird dort gleichsam todt sein, so dass dort nicht alles leben würde. Und was heisst es überhaupt: diese Dinge hier sind auch dort? Die Pflanzen nun dürften sich leicht mit dem Begriff vereinigen lassen; ist doch auch die Pflanze hier ein lebendiger Begriff. Wenn also der materielle Begriff der Pflanze, dem gemäss die Pflanze existirt, ein bestimmtes Leben und eine Seele ist, so ist dieser entweder die erste Pflanze oder er ist es nicht, sondern vor ihm ist die erste Pflanze, von der auch diese hier stammt. Denn jene ist Eine, diese aber sind viele und stammen aus der Einen mit Nothwendigkeit. Ist dem so, dann muss jene weit früher leben und eben sie die Pflanze sein, während von jener her diese in zweiter, dritter Linie und nach einer Spur jener leben. Wie aber stehts mit

der Erde? Und was heisst ʻErde seinʼ? Und was ist jene Erde dort, die das Leben hat? Oder zuvor: welches ist diese, d. h. was bedeutet für diese das ʻErde seinʼ? Es muss doch wohl auch hier eine gewisse Form und Begriff sein. Dort nun bei der Pflanze lebte der Begriff, der auch hier ihr Begriff ist. Verhält sichs ebenso auch in dieser Erde hier? Nun, wenn wir die erdigsten Erzeugnisse und Gebilde auf ihr nehmen wollten, so würden wir auch hier die Natur der Erde finden. Von dem Wachsthum und den Bildungen der Steine und von den innern Umgestaltungen der aufsteigenden Berge muss man jedenfalls doch wohl annehmen, dass ein beseelter Begriff sie drinnen entstehen lasse und nach ihrer Art gestalte und dass dies die schöpferische Form der Erde sei, ähnlich wie die sogenannte Natur in den Bäumen; dass ferner die sogenannte Erde dem Holz des Baumes analog sei und dass der abgehauene Stein sich so verhalte, wie wenn etwas vom Baume abgeschlagen wird, während er, wenn ihm dies nicht widerfährt und er noch mit dem Ganzen zusammenhängt, zu betrachten ist wie ein nicht abgehauener Zweig am lebendigen Baume. Haben wir also gefunden, dass die der Erde innewohnende schöpferische Natur ein lebendiger Begriff ist, so werden wir von hier aus uns leicht überzeugen, dass die dortige Erde viel früher lebendig und ein begriffliches Leben der Erde sei, Erde an sich und principaliter Erde, von der auch die hiesige Erde stammt. Wenn aber auch das Feuer ein in die Materie versenkter Begriff ist gleich den übrigen Dingen dieser Art und das Feuer nicht von selbst durch Zufall entstanden ist — woher denn? aus Reibung entsteht es nicht, wie man meinen könnte; denn indem das Feuer im All schon vorhanden ist, erzeugt es die Reibung der Körper, die bei der Reibung es haben; auch ist die Materie es nicht so der Möglichkeit nach, dass es von ihr stammte: — wenn also das Schöpferische als ein Gestaltendes dem Begriffe gemäss sein muss, was ist es da? Seele, die Feuer hervorbringen kann, d. h. Leben und Begriff, eines und dasselbe beides. Deshalb sagt auch Plato, in einem jeden dieser Dinge sei eine Seele, in keinem andern Sinne als dass sie dieses sichtbare Feuer schaffe. Es ist also auch dasjenige, was hier Feuer schafft, eine Art feuriges Leben, ein wahrhafteres Feuer. Das übersinnliche Feuer also, das in höherem Grade Feuer ist, dürfte auch in höherem Grade lebendig sein; es lebt also auch das Feuer an sich. Dieselbe Erörterung trifft auch bei den andern Elementen zu, beim Wasser und der Luft. Aber warum sind nicht auch diese beseelt sowie die Erde? Dass

auch diese in dem lebendigen Allwesen sind, ist wohl klar, ebenso dass sie Theile des Allwesens sind; es ist aber das Leben in ihnen nicht sichtbar, wie auch in der Erde nicht; doch liess sich auch dort darauf schliessen aus dem in ihr Werdenden. Es entstehen auch im Feuer lebende Wesen, und noch offenbarer im Wasser; auch in der Luft bilden sich lebende Wesen. Indem aber jedes einzelne Feuer entsteht und schnell erlischt, geht es an der Seele im All vorüber und hat sich in einer Masse nicht festgesetzt, damit es die in ihm liegende Seele zeigen konnte, und ebenso verhält sichs mit Luft und Wasser; jedoch falls sie sich irgendwie naturgemäss festsetzten, würden sie die Seele zeigen; aber weil sie ausgegossen sein müssen, zeigen sie die, welche sie haben, nicht. Es scheint das ähnlich zu sein wie bei den Flüssigkeiten in uns, z. B. beim Blut: denn das Fleisch scheint die Seele zu haben und was Fleisch geworden ist aus dem Blute, das Blut hingegen, das eine Empfindung nicht aufweist, scheint sie nicht zu haben. Gleichwohl muss sie auch in diesem sein; jedoch leistet es keinen gewaltsamen Widerstand, sondern trennt sich leicht von der in ihm vorhandenen Seele, wie man es auch bei den drei genannten Elementen annehmen muss; sind doch auch alle die Geschöpfe, welche aus condensirter Luft bestehen, unempfänglich für die Affection. Wie die Luft an dem Lichte, das fest ist und bleibt, vorübergeht so lange sie selbst bleibt, auf diese Weise geht sie auch an ihrer Seele im Kreise vorüber und geht doch nicht vorüber; und ebenso verhält es sich mit den andern Elementen.

12. Doch wir wollen abermals so sagen: da wir zugeben, das dieses All gleichsam nach dem Muster jenes gebildet ist, so muss auch dort zuvor das gesammte lebende Wesen sein und, wenn ihm im vollsten Umfange das Sein zukommt, muss es alles sein. Demnach muss auch der Himmel dort ein lebendes Wesen sein und folglich nicht ohne die Sterne, die hier eben Himmel genannt werden, und eben darin muss der Begriff Himmel bestehen. Offenbar ist dort auch die Erde nicht öde, sondern noch in weit höherem Grade belebt, und es sind in ihr alle lebenden Wesen insgesammt, welche hier einhergehen und Landthiere genannt werden, desgleichen auch Pflanzen, offenbar in dem Leben gegründet; ferner ist dort Meer und alles Wasser in strömender Bewegung und beharrendem Leben und im Wasser lauter lebende Wesen, und die Natur der Luft ist ein Theil jenes Alls dort und in ihr sind luftartige lebendige Wesen, der Luft selbst entsprechend. Denn

wie sollte das, was in einem Lebendigen ist, nicht lebendig sein? Und wie sollte nicht jedes lebende Wesen nothwendig dort sein? Denn wie ein jeder der grossen Theile beschaffen ist, so ist auch die Natur der lebenden Wesen in ihnen beschaffen. Wie nun der Himmel dort sich verhält und beschaffen ist, so verhalten sich und sind auch alle lebenden Wesen am Himmel beschaffen, und es ist unmöglich, dass sie nicht sind; sonst würde auch jener nicht sein. Wer nun fragt, woher die lebenden Wesen, der fragt, woher der Himmel dort ist; das heisst aber fragen, woher er ein lebendes Wesen, und das ist gleichbedeutend mit der Frage, woher das Leben und zwar alles Leben und jede Seele und der gesammte Intellect, da dort keine Armuth und kein Mangel herrscht, sondern alles von Leben erfüllt ist und gleichsam siedet. Es fliesst aber alles so zu sagen aus einer Quelle, die nicht etwa wie ein Hauch oder ein Wärmestrom zu denken ist, sondern so wie wenn eine Qualität da ist, die alle Qualitäten in sich befasst und bewahrt: süsse Wohlgerüche und zugleich die Qualitäten des Weines und aller Flüssigkeiten Kräfte, die Farben und alles, was der Tastsinn erkennt. Dazu mag auch gehören, was der Gehörsinn wahrnimmt, alle Melodien und jeder Rhythmus.

13. Denn es ist weder der Intellect etwas Einfaches noch die aus ihm hervorgehende Seele, sondern vielfach sind alle Dinge insofern sie einfache sind d. h. insofern sie nicht zusammengesetzt, insofern sie Prinzipien und insofern sie wirksame Acte sind. Denn die Wirksamkeit des Letzten ist gleichsam wie ermüdend eine einfache, die des Ersten hingegen umfasst alle; der bewegte Intellect bewegt sich stetig und immer gleichmässig, er ist jedoch nicht derselbe und eine als Theil, sondern alles; ist doch auch der Theil nicht einer, sondern unendlich theilbar. Wir können aber sagen, dass er von irgendwo anfange und auf etwas als ein Letztes gehe. Das dazwischen Liegende nun, ist es wie eine Linie anzusehen oder wie ein anderer aus gleichen Theilen bestehender und der Vielseitigkeit baarer Körper? Allein welchen Werth hätte dies? Denn wenn es keinem Wechsel unterliegt und keine Differenz es zum Leben erweckt, so wäre es auch keine Energie; ein solcher Zustand würde sich in nichts von der Nichtenergie unterscheiden. Wenn die Bewegung so beschaffen wäre, so wäre sie nicht universelles sondern einseitiges Leben. Es muss aber alles leben und von allen Seiten und nichts darf nicht leben. Die Bewegung muss sich also auf alles erstrecken oder vielmehr erstreckt haben. Wenn sich ein Einfaches be-

wegt, so hat die Bewegung nur jenes Einfache, und entweder ist es nur selbst da und geht auf nichts über oder, wenn es übergeht, so bleibt es ein anderes; folglich haben wir zwei Dinge; und wenn dieses mit jenem identisch ist, so bleibt es Eins und ist nicht übergegangen, wenn aber ein anderes, so ist es übergegangen mit einer Differenz und hat aus einem Identischen und einem Differenten ein drittes Eins gemacht. Wenn nun etwas aus dem Identischen und Differenten geworden ist, so ist es die Natur des Gewordenen identisch und different zu sein, aber nicht als ein bestimmtes Differentes, sondern als ein universelles; denn auch das Identische an ihm ist universell. Was aber universell ist als Identisches und universell als Differentes, dem kann unmöglich etwas von den andern [differenten] Dingen gebrechen. Seine Natur ist es also, sich durch Differenzirung über alles auszubreiten [alles andere zu werden]. Wenn nun die andern Dinge alle vor ihm [dem Intellect] sind, so möchte er schon von ihnen afficirt werden; wenn sie es nicht sind, so hat dieser sie alle erzeugt, oder er war sie vielmehr alle. Unmöglich kann also das Seiende sein ohne dass der Intellect es gewirkt hat, er der immer eins nach dem andern wirkte und gleichsam jede Bahn entlang schweifte und zwar in sich selber schweifte, wie denn der wahre Intellect von Natur in sich selber schweift; er schweift aber seiner Natur nach in Substanzen, indem sich die Substanzen durch sein Schweifen vereinigen und bilden. Ueberall ist er selbst; sein Schweifen ist also ein bleibendes. Sein Schweifen bewegt sich im Gefilde der Wahrheit, aus dem er nicht heraustritt. Er hat alles ergriffen und sich gleichsam zum Ort für seine Bewegung gemacht und der Ort ist identisch mit dem, dessen Ort er ist. Dies Gefilde ist auch vielgestaltig, damit er es durchwandere; und wenn es nicht ganz und gar und immer vielgestaltig ist, so ruht es, in so weit es nicht vielgestaltig ist. Ruht es, so denkt es nicht, folglich hat es auch, wenn es still stand, nicht gedacht; wenn dies, so ist es auch nicht. Es ist also Denken. Die ganze Bewegung aber erfüllt jede Substanz und die gesammte Substanz ist ganz Denken und umfasst alles Leben und eins immer nach dem andern, und weil an ihm [dem Intellect] das Identische und ein anderes ist, so kommt an ihm, dem Trennenden, fortwährend das andere zum Vorschein. Die ganze Reise geht aber durch das Leben hindurch und durch lebende Wesen, wie auch einem die Erde Durchwandernden alles, was er durchwandert, Erde ist, auch wenn die Erde Differenzen hat. Und dort ist das Leben, durch das es geht, dasselbe; weil aber immer

ein anderes, nicht dasselbe. Da der Intellect aber immer denselben Weg durch Dinge, die nicht dieselben sind, innehält, weil er nicht wechselt, so ist er wenigstens mit den andern in derselben Weise und in derselben Hinsicht verbunden; denn wenn er sich um die andern nicht in derselben Weise und in derselben Hinsicht bewegt, so ruht er gänzlich und das Wirkliche und die Wirksamkeit ist nirgends. Er ist aber auch das andere selbst, folglich ganz er selbst. Und wenn er es selbst ist, so ist er es ganz, wenn nicht, ist er es nicht selbst. Wenn er es aber ganz selbst ist und zwar ganz, weil alles, und wenn es nichts giebt, was nicht zweckvoll zum Ganzen beisteuert, so ist nichts an ihm, was nicht ein anderes ist, damit als ein anderes auch dieses beisteure. Denn wenn ein anderes nicht beiträgt, sondern bloss das Identische, so wird dies sein Wesen verringern, indem es die eigene Natur nicht darbietet zu seiner harmonischen Vollendung.

14. Man kann ferner durch Anwendung intellectueller Beispiele erkennen, wie der Intellect beschaffen ist, dass er es nämlich nicht erträgt gleichsam in der Vereinzelung ohne Verschiedenheiten zu sein. Nimm als Beispiel einen Begriff welchen du willst, sei es der einer Pflanze oder eines Thieres. Wenn er nur Eins ist und dieses Eins nicht ein vielfaches, so ist er einerseits nicht Begriff, andererseits das Gewordene bloss Materie, wenn nämlich der Begriff nicht alles geworden ist, um überall in die Materie einzudringen und nichts an ihr zu lassen wie es ist. Ein Gesicht z. B. ist nicht eine Masse, sondern es sind an ihm auch Nase und Augen, und die Nase ist nicht ein blosses Eins, sondern an ihr erscheint bald diese bald jene Differenz, wenn anders sie eine Nase sein soll; denn wäre sie ein schlechthinniges Eins, so wäre sie nur eine Masse. Auch das Unendliche ist auf diese Weise im Intellect, weil er selbst ein vielfaches Eins ist, nicht wie ein Haus eins ist, sondern wie ein in sich vielgestaltiger Begriff, der in einer Figur des Begriffs wie im Umriss die Umrisse inwendig hat, desgleichen auch inwendig die Gestaltungen und Kräfte und Gedanken, ferner die Differenz nicht in gerader Linie, sondern immer nach Innen gewandt, sowie das universelle lebende Wesen die Naturen der einzelnen Wesen zusammengefasst hält und wiederum auch andere hat, die auf die kleineren Wesen gehen und in die geringeren Kräfte, bis dahin wo der Prozess bei der individuellen [untheilbaren] Form zum Stehen kommt. Die Besonderung aber geschieht hier nicht an Dingen, die mit einander confundirt waren, so sehr sie in Eins gefügt sind; es ist dies [diese Einigung] vielmehr die sogenannte Freundschaft

in dem All, nicht die in diesem All hier; denn diese ist nur Nachahmung, eine aus disparaten Elementen bestehende Freundschaft; die wahre aber besteht darin, dass alles Eins ist und niemals getrennt worden. Denn getrennt, sagt er, sind die Dinge an diesem Himmel hier.

15. Wer schaut nun dieses vielfache, universelle, erste und eine Leben und wünscht nicht in ihm zu sein, voll Geringschätzung gegen alles andere? Denn Finsterniss sind die andern hier unten und klein, verblasst, geringfügig, nicht rein und das reine Leben befleckend. Und wenn du auch auf jene Arten des Lebens schaust, so siehst du sie nicht mehr rein noch lebst du sie alle zusammen, in denen nichts ist, was nicht lebt und nicht rein lebt ohne einen Zusatz vom Uebel. Denn die Uebel sind hier unten, weil hier nur eine Spur des Lebens und eine Spur des Intellects ist; dort aber ist das Urbild, sagt Plato, das Gute als Idee, weil er [der Intellect] in den Ideen das Gute hat. Denn ein anderes ist das Gute, er aber ist gut, indem er im Schauen das Leben hat; er schaut aber die geschauten Objecte gleichfalls als gutartig [gut in der Idee], die er in demselben Momente erworben hat, als er die Natur des Guten schaute. Sie gingen aber in ihn nicht ein wie sie dort waren, sondern wie er selbst beschaffen war. Denn das Princip ist jener [göttliche Nus] und aus jenem sind sie in diesem und dieser ist es, der sie aus jenem heraus schafft. Dènn es war nicht Bestimmung, dass er auf jenen blickend einerseits nichts denken, noch dass er andererseits das in jenem Vorhandene schaue; denn sonst würde er es selbst nicht erzeugen. Er hatte also von jenem die Kraft zum Erzeugen und mit seinen Erzeugnissen sich zu erfüllen, indem jener ihm gab was er selbst nicht hatte. Aber aus dem einheitlichen Wesen jenes entsteht diesem vieles; denn unvermögend die Kraft, welche er davon trug, zu bewahren, zerstückelte er sie und machte aus der einen vieles, damit er sie so stückweis zu tragen im Stande wäre. Was er nun erzeugte, war aus der Kraft des Guten und gutartig und er selbst ist gut aus gutartigen Bestandtheilen, ein vielfaches Gute. Wenn ihn daher jemand vergliche mit einer lebendigen vielfachen Kugel, mag er ihn nun vorstellen als ein überallhinblickendes, von lebendigen Angesichtern strahlendes Wesen oder die gesammten reinen Seelen darunter verstehen, die auf einen Punkt zusammenlaufen, die nicht bedürftig sind, sondern alles Ihrige in sich haben, und ferner den gesammten Intellect oben auf

ihnen thronend, so dass der Ort vom Glanze der Vernunft strahlt — wenn ihn jemand so vorstellte, so würde er gewissermassen als ein anderer ausserhalb ihn als einen andern sehen; man muss aber selbst jenes werden und sich selbst zum Gegenstand des Schauens machen.

16. Man darf auch nicht immer an diesem Ort des vielgestaltigen Schönen verweilen, man muss noch hinübergehen auf ein höheres Gebiet, indem man sich aufschwingt und dieses dahinten lässt, nicht von diesem sondern von jenem Himmel mit Staunen erfüllt über den Schöpfer und sein Werk. Ein jedes [Intelligible] nun ist eine Form für sich und gleichsam ein besonderer Typus; da es gutartig ist, so hat es das an allem zum Vorschein Kommende als etwas gemeinsames. Es hat also auch das Seiende an allem, es hat ferner jenes lebende Wesen, da ein gemeinsames Leben an allen vorhanden, vielleicht auch noch anderes. Aber was ist es, dem gemäss die Dinge gut und weswegen sie gut sind? Behufs dieser Untersuchung dürfte es zweckmässig sein, von hier aus zu beginnen: Dachte der Intellect, als er auf das Gute schaute, jenes Eine als vieles und dachte er es selbst als Einer, in dem er es bei sich vielfach zertheilte, weil er es nicht als ein Ganzes zusammen denken konnte? Allein indem er jenes erblickte, war er noch nicht Intellect, sondern er erblickte es ohne Intellect zu sein. Doch es ist zu sagen, dass er es auch noch nicht einmal schaute, sondern sein Leben richtete sich auf dasselbe und war an dasselbe geknüpft und zu ihm hingewandt, diese Bewegung aber, welche erfüllt wurde durch die Bewegung daselbst und um jenes herum, erfüllt ihn und war nicht mehr Bewegung allein, sondern eine gesättigte und erfüllte Bewegung; hernach wurde er alles und erkannte dies in seinem Selbstbewusstsein und war nunmehr Intellect, erfüllt um zu besitzen was er sehen sollte, es sehend mit dem Licht von dem, das jenes gegeben, und dieses davontragend. Darum heisst jener [göttliche] Intellect nicht bloss der Urheber der Substanz, sondern auch die Ursache dass sie gesehen wird. Wie die Sonne, welche für die sinnlichen Dinge Ursache des Gesehenwerdens und des Werdens ist, gewissermassen auch die Ursache des Sehens ist, während sie selbst doch weder das Sehen noch das Werdende ist: so ist auch die Natur des Guten, welche die Ursache der Substanz und des Intellects ist und nach der Analogie ein Licht für die dort sichtbaren Dinge und den Sehenden, weder das Seiende noch der Intellect, sondern sie ist die Ursache derselben und lässt sie geistig angeschaut

werden durch ihr eigenes in das Seiende und in den Intellect einströmende Licht. Indem er also erfüllt wurde, wurde der Intellect, und nachdem er erfüllt war, war er, und zugleich wurde er vollendet und schaute er. Sein Anfang war jenes vor seiner Erfüllung Existirende; eine andere gleichsam äussere Quelle war die ihn erfüllende, von der aus er bei der Erfüllung gleichsam ausgestaltet wurde.

17. Aber wie sind diese Dinge in ihm und wie ist er selbst sie, wenn sie dort nicht sind in dem Erfüllenden noch auch in dem Erfüllten selbst? Denn zu der Zeit als er noch nicht erfüllt wurde, hatte er sie nicht. Indessen es ist nicht nothwendig, dass jemand hat was er giebt, sondern man muss in dergleichen Fällen das Gebende für grösser halten, das Gegebene für kleiner als das Gebende; denn der Art ist die Genesis im Reiche des Seienden. Zuerst nämlich muss das Actuelle sein, die spätern Dinge müssen potentiell die früheren sein; und das Erste steht über dem Zweiten und das Gebende war vor und über dem Gegebenen; denn es ist besser und mächtiger. Wenn nun etwas früher ist als die Wirklichkeit, so steht es über der Wirklichkeit, also auch über dem Leben. Wenn nun in diesem das Leben ist, so gab der Gebende zwar das Leben, aber als ein schönerer und werthvollerer als das Leben. Er hatte also das Leben und bedurfte nicht eines vielfachen Gebers und es war das Leben eine Spur jenes, nicht das Leben jenes. Indem es nun auf jenes blickte war es unbestimmt, durch das Blicken dorthin wurde es bestimmt, ohne dass jenes eine bestimmte Grenze hat. Denn sofort nachdem es auf ein Eins geblickt, wird es bestimmt dadurch und erhält in sich eine Bestimmung, Grenze und Form; und die Form ist in dem Gestalteten, während das Gestaltende formlos war; und die Grenze kommt nicht von aussen, gleichwie um eine Grösse herumgelegt, sondern die Grenze war an jenem gesammten, vielgestaltigen und unermesslichen Leben, als das aus einer solchen Natur hervorstrahlte, und doch war es nicht das Leben eines bestimmten Subjects; denn sonst wäre es bereits als ein individuelles begrenzt gewesen. Aber gleichwohl war es determinirt; es war also determinirt als das eines vielfach Einen. In der That ist ein jedes der vielfachen Wesen determinirt, wegen der Vielgestaltigkeit des Lebens als Vieles, wegen des Terminus wieder als Eins. Als was ist nun das Eine determinirt? Als Intellect; denn determinirtes Leben ist Intellect; als was das Viele? Als viele Intellecte. Alles also sind Intellecte und zwar Gesammtintellect wie Einzelintellecte.

Umfasst nun der Gesammtintellect, der jeden einzelnen einschliesst, jeden einzelnen als identischen? Dann umfasste er ja nur einen. Wenn es also viele giebt, so muss es einen Unterschied geben. Demnach fragt es sich wieder, wie ein jeder eine Differenz erhalten hat. Nun darin, dass er überhaupt einer geworden, hat er seine Differenz; denn das Ganze ist nicht identisch mit irgendeinem Intellect. Es war also das Leben die Möglichkeit insgesammt, das von dorther stammende Schauen die Möglichkeit von allem, der entstandene Intellect erwies sich eben als alles selbst. Der göttliche Intellect aber thront über ihnen, nicht um sich fest zu gründen, sondern um schauend eine Form der ersten Formen, die an sich formlos war, zu begründen. Und der Intellect entsteht im Verhältniss zur Seele als ein so in sie einstrahlendes Licht, wie jener Intellect in diesen einstrahlt; und wenn dieser die Seele determinirt, so macht er sie zu einer vernünftigen, indem er ihr eine Spur dessen giebt was er hat. Eine Spur von jenem also ist auch der Intellect; da aber der Intellect eine Form ist, die in einer Vielheit aus sich heraustritt, so ist jener gestaltlos und formlos; denn auf diese Weise bildet er Formen. Wenn jener eine Form wäre, so wäre der Intellect ein Begriff. Das Erste durfte aber auf keine Weise ein Vieles sein, sonst würde ja die Vielheit desselben wieder an ein Anderes vor ihm geknüpft sein.

18. Aber wonach sind die Dinge im Intellect gutartig? Etwa insofern jedes Form ist? oder insofern sie schön sind? oder als was? Wenn wirklich alles vom Guten Herkommende eine Spur und einen Abdruck jenes oder von jenem her hat, wie das vom Feuer Stammende eine Spur des Feuers und das vom Süssen Kommende eine Spur des Süssen; wenn ferner in den Intellect auch das Leben von jenem her kommt (denn aus der von jenem stammenden Wirksamkeit gewann er seinen Bestand) und der Intellect um jenes willen existirt und die Schönheit der Formen von dorther stammt: so dürfte wohl alles gutartig sein, sowohl das Leben als der Intellect als die Idee. Aber was ist das Gemeinsame? Denn die Herkunft von jenem genügt nicht zur Identität, in den Dingen selbst muss das Gemeinsame liegen; denn es könnte wohl auch von einem und demselben nicht ein und dasselbe entstehen und ebenso das Gegebene in dem zur Aufnahme Bestimmten ein anderes werden; ist doch auch das in die erste Thätigkeit Eingehende ein anderes, und ein anderes das durch die erste Thätigkeit Gegebene; das unter diesen Verhältnissen Werdende ist bereits

wieder ein anderes. Doch es hindert nichts, dass es zwar nach einem jeden gutartig sei, in höherem Grade jedoch nach einem andern. Wonach nun am meisten? Indessen muss zuvor folgendes betrachtet werden: Ist das Gute das Leben, insofern es eben dies Leben ist, ganz nackt und rein für sich betrachtet? Oder ist es das von ihm stammende Leben und besteht dies darin, dass etwas anderes von ihm herstammt? Abermals also: was ist dieses Leben? Das Leben des Guten. Allein es war nicht sein Leben, sondern aus ihm. Aber wenn in jenem Leben etwas aus jenem ist und es das wahrhafte Leben ist und man sagen muss, dass nichts Werthloses von ihm herrühre, so muss man auch sagen, dass es, insofern Leben, gut ist, und füglich auch zugeben, dass in dem wahrhaften Intellect d. h. in jenem ersten das Gute ist; desgleichen ist klar, dass auch jede Form gut ist und gutartig. Sicher also hat sie etwas gutes, sei es ein gemeinsames oder sei es ein anderes in höherem Grade oder sei es das eine in erster Linie, das andere auf folgender Stufe und in zweiter Linie. Denn da wir angenommen haben, dass eine jede schon in ihrem Wesen etwas Gutes hat und eben deshalb gut war — denn das Leben war etwas Gutes nicht schlechthin, sondern weil es das wahrhafte hiess und weil es von jenem stammt, desgleichen der wahre Intellect — so muss etwas Identisches in ihnen erblickt werden. Denn wenn, obwohl sie verschieden sind, ebendasselbe von ihnen ausgesagt wird, so hindert nichts, dass dies in ihrem Wesen vorhanden sei; gleichwohl kann man es begrifflich absondern, wie den Begriff des Lebendigen beim Menschen und Pferde, den Begriff des Warmen beim Wasser und Feuer: hier bildet derselbe die Gattung, dort ist das eine das Ursprüngliche, das andere das Abgeleitete; oder aber beides oder ein jedes wird nur homonymer Weise gut genannt. Ist nun also in ihrem substantiellen Wesen das Gute vorhanden? Ein jedes ist als Ganzes gut, das Gute wird nicht vom Einzelnen prädicirt. Wie also? Sie sind wie Theile des Guten. Aber das Gute ist untheilbar. Freilich ist das Gute Eins, aber auf diese Weise ein bestimmtes Etwas: denn die erste Wirksamkeit ist gut und das an ihr Determinirte gut und ebenso beides zusammen; das eine, weil es von ihm geworden, das andere, weil es seine Ordnung von ihm hat, das dritte, weil beides. Von ihm her also und doch nichts Identisches, wie z. B. wenn von einem und demselben Subject die Stimme, das Gehen und sonst etwas herstammt, alles ganz vollkommen. Nun, hier ist das der Fall, weil Ordnung und Rhythmus herrscht; aber was herrscht dort?

Allein es könnte jemand sagen, hier sei das Gute überhaupt ein äusseres Princip, da die Dinge, mit denen es die Ordnung zu thun habe, different seien, dort aber seien sie selbst gut. Aber warum sind sie selbst gut? Denn man darf es mit dem Glauben, weil sie von jenem seien [seien sie gut], nicht bewenden lassen; soviel muss man freilich zugeben, dass die von jenem stammenden Dinge werthvoll sind, aber die wissenschaftliche Untersuchung will ergründen, w o r i n das Gute derselben besteht.

19. Sollen wir nun etwa dem Streben und der Seele das Urtheil überlassen und im Vertrauen auf die Affection dieser das für gut erklären, was dieser erstrebenswerth ist, dagegen aber nicht untersuchen, w e s h a l b sie strebt? Und darüber, was ein jedes ist, sollen wir Beweise beibringen, das Gute dagegen dem Streben anheimstellen? Dadurch ergeben sich uns viele Ungereimtheiten. Zuerst die, dass auch das Gute nur ein Attribut sein würde; sodann die, dass der Strebungen viele sind, bald nach diesem, bald nach jenem. Wie also wollen wir durch die Strebung entscheiden, ob etwas besser sei? Vielleicht werden wir auch das Bessere nicht erkennen, wenn wir nicht wissen, was das Gute ist. Werden wir nun das Gute etwa definiren nach der innern Vortrefflichkeit eines jeden? So werden wir es auf seine Art und seinen Begriff zurückführen, wobei wir allerdings richtig verfahren; aber wenn wir dort angelangt sind, was werden wir sagen, wenn wir diese Dinge an sich untersuchen und fragen, w i e sie gut sind? Denn bei schlechteren Dingen, scheint es, können wir wohl eine solche Natur, obwohl sie nicht lauter und rein ist, erkennen durch Vergleichung mit dem Schlechteren; wo aber nichts Schlechtes und das Bessere an und für sich selbst ist, werden wir dazu kaum im Stande sein. Da also die wissenschaftliche Erörterung das Warum sucht, dies aber gut ist durch sich selbst, so wird sie deshalb doch wohl in schwieriger Lage sein, weil das D a s s eben das Warum ist, nicht wahr? Denn wenn wir auch etwas anderes als Grund angeben, so bleibt doch, wenn der Begriff nicht bis dahin reicht, die Schwierigkeit. Gleichwohl ist der Versuch nicht aufzugeben, ob uns vielleicht auf einem andern Wege Hülfe erscheine.

20. Da wir also bei gegenwärtiger Untersuchung uns nicht verlassen auf die Strebungen hinsichtlich der Feststellung des Wesens und der Qualität, so müssen wir wohl zu den Unterscheidungen und Gegenüberstellungen der Dinge unsere Zuflucht nehmen, z. B. Ordnung — Unordnung, Symmetrisch — Unsymmetrisch, Gesundheit — Krankheit, Form — Form-

losigkeit, Existenz — Vernichtung, überhaupt Bildung der Substanz — Auflösung derselben? Denn wer möchte bestreiten, dass die ersten dieser paarweis verbundenen Gegensätze in der Species des Guten vorhanden sind? Wenn das, so muss man auch die bewirkenden Ursachen derselben in das Gebiet des Guten aufnehmen. Sicherlich liegen auch Tugend, Intellect, Leben, Seele, versteht sich die vernünftige, in der Art des Guten; folglich auch dasjenige, wonach ein vernünftiges Leben strebt. Warum sollen wir nun, wird man sagen, nicht beim Intellect stehen bleiben und diesen als das Gute hinstellen? Denn auch Seele und Leben sind Spuren des Intellects und nach diesem strebt die Seele. Und so urtheilt sie zugleich und strebt nach dem Intellect, indem sie die Gerechtigkeit an Stelle der Ungerechtigkeit als das bessere herausfindet und jede Art der Vortrefflichkeit der Art der Schlechtigkeit vorzieht; was sie vor andern werthschätzt, das wählt sie auch. Aber ob sie allein nach dem Intellect strebt, würde vielleicht eines ausführlicheren Nachweises bedürfen, wenn man gezeigt hätte, dass der Intellect nicht das letzte ist und dass nicht alles nach dem Intellect, wohl aber alles nach dem Guten strebt. Und von dem, was den Intellect nicht hat, sucht nicht alles den Intellect zu erwerben; was aber den Intellect hat, steht noch nicht still, sondern sucht wiederum das Gute, und zwar den Intellect in Folge einer Ueberlegung, das Gute selbst vor dem Intellect. Wenn es auch nach dem Leben strebt, nach dem steten Sein und Thätigsein, so ist dies Gegenstand des Strebens nicht sofern es Intellect, sondern sofern es Gutes ist, vom Guten kommt und zum Guten führt; denn so verhält es sich auch mit dem Leben.

21. Was ist nun das Eine in allem diesem, das ein jedes zum Guten macht? Wagen wir es folgendermassen auszusprechen: der Intellect und jenes Leben sind gutartig und das Streben richtet sich hierauf auch, sofern sie gutartig sind; gutartig aber nenne ich sie deshalb, weil das Leben die Thätigkeit des Guten oder vielmehr die aus dem Guten entspringende Thätigkeit ist, der Intellect aber die bereits determinirte Thätigkeit. Sie sind ferner voll himmlischen Glanzes und werden von der Seele erstrebt, da sie von dorther stammen und dorthin wieder sich wenden, da sie ja wesensverwandt sind, aber freilich nicht gut an sich; indessen sind sie als gutartig auch nicht zu verwerfen. Denn das Wesensverwandte, falls es nicht gut ist, ist zwar wesensverwandt, aber man meidet es zuweilen; erregt uns doch auch anderes, das weiter ab und mehr unten

liegt. Es entsteht jedoch die starke Liebe zu diesen Dingen nicht wenn sie sind, was sie eben sind, sondern wenn sie eben von dorther das, was sie sind, als ein anderes hinzuempfangen. Denn wie es bei den Körpern, obwohl ihnen Licht beigemischt ist, dennoch eines andern Lichtes bedarf, damit auch das in ihnen vorhandene Licht sichtbar werde, so bedarf es auch bei den Dingen dort, obwohl sie viel Licht haben, eines anderen besseren Lichtes, damit sie sowohl für sich selbst als für anderes sichtbar werden.

22. Wenn nun jemand dies Licht erblickt, dann wird er auch erregt und zu jenen [himmlischen] Dingen hingezogen, und eifrig strebend nach dem an ihnen aufglänzenden Lichte wird er fröhlich und wohlgemuth, wie auch die Liebe zu den schönen Körpern hier unten nicht geht auf das materielle Substrat, sondern auf die an ihnen erscheinende Schönheit. Ein jedes ist zwar was es an sich ist, aber erstrebenswerth wird es dadurch, dass das Gute ihm die Farben aufsetzt, das den Dingen die Reize verleiht und Liebe zu ihnen einflösst. So wird auch die Seele, wenn sie von dorther einen Einfluss in sich aufgenommen hat, bewegt und jauchzt auf und wird von heisser Sehnsucht gestachelt: sie wird Liebe. Vordem aber wird sie nicht einmal zum Intellect hingezogen, obwohl er schön ist; denn seine Schönheit ist träge, bevor sie das Licht des Guten empfangen hat, die Seele fällt durch sich selbst rücklings ab und verhält sich allen gegenüber träge, und obwohl der Intellect da ist, ist sie doch matt gegen ihn. Wenn es aber über sie kommt wie eine Gluth von dorther, dann erstarkt sie, macht sie sich auf und wird in Wahrheit beschwingt, und obwohl sie für das Vorliegende und Nahe leidenschaftlich erregt ist, so schwingt sie sich doch zu einem andern, wie durch Erinnerung Grösseren auf. Und so lange es etwas Höheres giebt als das Gegenwärtige, erhebt sie sich von Natur, emporgehoben durch den, der ihr die sehnsüchtige Liebe eingeflösst. Sie erhebt sich über den Intellect hinaus, aber über das Gute hinaus kann sie nicht eilen, weil darüber hinaus nichts liegt. Bleibt sie im Intellect, so schaut sie zwar Schönes und Ehrwürdiges, jedoch hat sie noch nicht völlig was sie sucht. Sie nähert sich gleichsam einem Antlitz, das zwar schön ist, aber den Blick noch nicht auf sich ziehen kann, da es die Anmuth nicht schmückt, die zur Schönheit hinzutritt. Daher muss man auch hier sagen, die Schönheit bestehe vielmehr in dem, was an der Symmetrie hervorstrahlt, als in der Symmetrie, und dies eben sei das Liebenswerthe. Denn warum erscheint an

einem lebendigen Angesicht weit mehr der Glanz des Schönen, dagegen nur eine Spur an dem todten, auch wenn das Gesicht noch nicht des Fleisches und der Symmetrie entkleidet ist? Warum sind die lebensvolleren Statuen schöner, wenn die andern auch symmetrischer sind? und warum ein hässlicheres Lebendige schöner als das Schöne an einem Marmorbild? Deshalb weil ein solches erstrebenswerther ist; dies aber, weil es Seele hat; dies wieder, weil es gutartiger ist; und dies, weil es gewissermassen von dem Licht des Guten gefärbt ist und so gefärbt sich aufgemacht und aufgeschwungen hat und emporhebt was es hat und soviel ihm möglich gut macht und erweckt.

23. Man darf sich also nicht wundern, wenn jenes, dem die Seele nachjagt und was dem Intellect das Licht gewährt und [in uns] eingedrungen eine Spur von ihm erregt, eine solche Kraft hat, wodurch es eben die Seele an sich zieht und aus aller Irrfahrt zu sich zurückruft, damit sie bei ihm ausruhe. Wenn nämlich aus diesem alles ist, dann ist nichts grösser als dieses, wohl aber alles kleiner. Wie wäre denn nun das grösste und beste von allem Seienden nicht das Gute? Und wenn fürwahr die Natur des Guten sich selber vollständig genügen muss und keines andern irgendwie bedarf, kann man dann eine andere als diese dafür finden? Die war vor allem andern was sie war, zu einer Zeit als auch das Böse noch nicht war. Wenn aber das Böse später in dem war, was auch nicht in einer Hinsicht an diesem Theil gewonnen hat, und in dem Letzten, und wenn es über das Böse hinaus nichts Schlechteres abwärts giebt: so steht das Böse zu ihm in conträrem Gegensatz und zwischen diesen Gegensätzen giebt es keine Vermittelung. Das dürfte denn das Gute sein; denn entweder giebt es überhaupt nichts Gutes oder, wenn es ein solches geben muss, so ist es dies und kein anderes. Sagte jemand, ein solches gäbe es nicht, so würde es auch ein Böses nicht geben; die Dinge wären also in Anbetracht der Wahl von Natur indifferent [Adiaphora], was unmöglich ist. Was schafft nun ein so beschaffenes Gute? Es hat den Intellect, es hat das Leben geschaffen, die Seelen aus ihm [dem Intellect] und alles was an Vernunft oder Intellect oder Leben Theil hat. Wer mag also sagen, wie gut und wie gross das sei, welches dieser Dinge Quell und Ursprung ist? Aber was thut es jetzt noch? Es erhält auch jetzt noch jenes und lässt das Denkende denken, das Lebendige leben, haucht Vernunft, haucht Leben ein, und wenn etwas nicht leben kann, so lässt es dasselbe wenigstens existiren.

24. Aber was thut es uns? Wir wiederholen was wir vom Wesen des Lichts gesagt haben, wodurch der Intellect erleuchtet wird, an dem ihrerseits die Seele Theil nimmt. Indessen wollen wir dies für später aufschieben und zuvor uns mit jenen schwierigen Fragen beschäftigen, ob das Gute, weil es, für einen andern Gegenstand des Strebens, gut ist und gut genannt wird und ob, was irgend jemandem erstrebenswerth, für irgend jemand gut ist, und ob wir das allen Erstrebenswerthe das Gute nennen. Man könnte dies wohl als ein Zeichen für das Gutsein betrachten, es muss aber doch das Erstrebenswerthe an sich eine solche Natur haben, um mit Recht diesen Namen zu erhalten. Und begehrt das Begehrende dieses, weil es etwas empfängt, oder weil es sich an ihm freut? Und wenn es etwas empfängt, was ist dies? Wenn, weil es sich freut, warum freut es sich hierüber und nicht über ein anderes? Darin liegt denn auch schon die Frage, ob das Gute durch sein eigenes Wesen oder durch etwas anderes gut ist; ferner ob das Gute überhaupt einem andern eignet oder ob das Gute für sich selbst gut ist. Nun, was etwa gut ist, ist es nicht für sich selbst, es gehört nothwendig einem andern an. Und für welche Natur ist es gut? Es giebt aber eine Natur, für welche nichts gut ist. Auch das dürfen wir nicht ausser Acht lassen, was uns vielleicht ein schwer zu überzeugender Mann entgegenhält: 'Warum denn, ihr Männer, fahrt ihr mit stolzen Namen auf und nieder? Ihr nennt das Leben gut, ihr nennt den Intellect gut, obwohl dasselbe über diesen liegt! Was für ein Gutes sollte denn der Intellect sein? Oder was für ein Gutes sollte der haben, der die Ideen selbst denkt, indem er ein jedes an sich schaut? Denn getäuscht und angenehm berührt von diesen nennt er vielleicht das Leben ein Gut, das doch nur angenehm ist; befindet er sich aber in einem unangenehmen Dasein, warum soll er da noch von Gütern reden? Etwa dass er ist? Was hätte er aus dem blossen Dasein für Gewinn? Oder was liegt in dem Dasein oder überhaupt Nichtdasein für ein Unterschied, wenn jemand nicht die Liebe zu sich selbst als den Grund davon ansieht? Daher wurde die Annahme von Gütern beliebt wegen dieser sehr natürlichen Täuschung und wegen der Todesfurcht.'

25. Plato hat nun allerdings Annehmlichkeit mit dem höchsten Zweck verbunden und das Gute nicht schlechthin und im Intellect allein aufgestellt, wie im Philebus geschrieben steht; da er diese Schwierigkeit wohl merkte, so entschloss er sich ganz richtig weder dazu, das Gute in das Angenehme

zu setzen, noch glaubte er den vom Angenehmen entblössten Intellect als gut hinstellen zu dürfen, weil er das die Annehmlichkeit erregende Moment in ihm nicht sah. Vielleicht aber kam er nicht auf diesem Wege dazu, sondern weil er urtheilte, dass das Gute, weil es eine solche Natur in sich enthalte, nothwendig müsse erfreulich sein und das Erstrebenswerthe für den, der es erreiche oder erreicht habe, durchaus das Erfreuliche einschliessen, so dass derjenige, der das Erfreuliche nicht habe, auch das Gute nicht besitze, und ebenso dass es [das Erfreuliche] dem ersteren nicht zukomme, wenn nur der Strebende das Erfreuliche habe; folgerichtig wird er dann auch das Gute nicht haben. Und das ist nicht absurd: denn er selbst suchte nicht das erste Gute, sondern das für uns Gute, und da es überhaupt einem andern eignet, so ist es für ihn ein anderes als das Gute an sich, ein Mangelhaftes und vielleicht Zusammengesetztes; daher auch die Meinung, dass das Isolirte für sich allein nichts Gutes habe, sondern dass dies auf eine andere und höhere Weise existire. Erstrebenswerth muss freilich das Gute sein, doch wird es nicht dadurch gut, dass es erstrebenswerth ist, sondern dadurch, dass es gut ist, wird es erstrebenswerth. Verhält es sich nun so, dass dem Letzten im Reiche des Seienden das unmittelbar Vorhergehende und das ein stetiges Aufsteigen das über einem jeden Stehende dem unter ihm Stehenden als das Gute zuertheile, vorausgesetzt dass das Aufsteigen die Analogie nicht verlässt, sondern immer zu Grösserem fortschreitet? Dann wird es Halt machen bei dem Letzten, nach dem man höher hinauf nichts fassen kann, und dies wird das Erste und wahrhaft Wesentliche und Souveräne sein, auch der Grund des Guten für das Uebrige. Denn für die Materie ist es die Form — hätte sie Empfindung, würde sie dieselbe freudig begrüssen; für den Körper die Seele — ohne sie wäre er nicht noch würde er bestehen; für die Seele die Tugend; weiter hinauf kommt schon der Intellect und über diesem die erste Natur, von der wir reden. Ferner ist auch anzunehmen, dass ein jedes von diesen einen Einfluss übt auf das, dessen Gut es ist: das eine wirkt Ordnung und Schmuck, das andere Leben, das dritte Denken und vernünftiges Leben; dem Intellect giebt das Gute von dem wir auch sagen, dass es in ihn eingegangen sei, sowohl weil er eine aus ihm hervorgehende Thätigkeit ist, als weil es ihm das erwähnte Licht giebt. Was dieses sei, davon später.

26. Auch das, was als ein von Natur Empfindendes zu ihm [dem Intellect] hinzukommt, erkennt das Gute, wenn dasselbe an es herantritt, und sagt, dass es dies habe. Wie nun, wenn

es getäuscht worden? Dann muss es doch eine Aehnlichkeit geben, der zufolge es getäuscht worden ist? Wenn das, so dürfte jenes das Gute für es sein, von dem es getäuscht worden; verlässt es ja doch, wenn jenes kommt, dasjenige, von dem es getäuscht worden ist. Auch das Verlangen eines jeden und das schmerzliche Wehe bezeugt, dass es für ein jedes etwas Gutes giebt. Den unbeseelten Dingen wird die Gabe von einem andern, das für sie das Gute ist, zu Theil; den beseelten Wesen erregt das Verlangen den Trieb zum Guten, wie auch den von Natur todten Körpern Sorgfalt und Pflege von den Lebendigen zu Theil wird, während die Lebendigen für sich selbst sorgen. Dass aber etwas das Gute erlangt habe, kann man dann gewiss annehmen, wenn es etwas besseres wird und seinen Sinn nicht ändert und von ihm erfüllt wird und bei ihm bleibt und nichts anderes sucht. Darum ist auch die Lust sich nicht selbst genug; denn sie liebt nicht immer dasselbe; auch dann nicht, wenn dies wieder eine Lust ist; denn es ist immer ein anderes, woran sie sich ergötzt. Es darf demnach das Gute, was jemand wählt, nicht der Affect über das erste beste sein; denn dann bleibt der, welcher diesen für das Gute hält, leer, da er bloss den Affect hat, den auch sonst jemand von dem Guten erhalten könnte. Darum wird es niemand über sich gewinnen, sich über den Affect von dem zu freuen, was er nicht hat, wie wenn sich jemand über seinen Sohn freuen wollte, den er nicht hat; auch glaube ich wirklich nicht, dass diejenigen, denen das Gute in der Anfüllung ihres Bauches besteht, sich freuen als ässen sie, wenn sie nicht essen, als genössen sie die Liebe, wenn sie mit dem gewünschten Mädchen nicht zusammen sind oder überhaupt nicht in Action treten.

27. Aber was muss einem jeden zu Theil geworden sein, damit es besitze was ihm angemessen ist? Eine Form, werden wir sagen; denn der Materie ist eine Form zu Theil geworden und eine Form auch der Seele, die Tugend. Aber ist nun diese Form dadurch, dass sie eigenthümlich ist, für jenes das Gute und richtet sich das Streben auf das Eigenthümliche? Nein, denn auch das Aehnliche ist eigenthümlich, und wenn etwas dies will und über das Aehnliche sich freut, so hat es das Gute noch nicht; und wir werden, was wir als gut zugestanden haben, nicht als eigenthümlich gelten lassen. Vielmehr ist zu sagen: das Gute muss man nach dem hervorragenden Theil des Eigenthümlichen ermitteln und nach dem besseren Theil dessen, zu dem es im Verhältniss der Potentialität steht. Denn wenn es zu einem entsprechenden Dinge im Verhältniss

der Potentialität steht, so ist es desselben bedürftig; wessen es aber als des Besseren bedürftig ist, das ist für es gut. Nun ist die Materie das bedürftigste von allem und die letzte Form ist ihr angemessen; nach ihr nämlich gehts nach oben hinauf. Wenn aber auch etwas für sich selbst gut ist, so dürfte ihm in noch viel höherem Grade seine Vollendung, seine Form und Vortrefflichkeit gut sein, und da es durch seine eigene Natur so beschaffen ist, so kommt ihm auch das zu gute, dass es selbst Gutes schafft. Aber warum wird für dasselbe etwas gut sein? Etwa weil es ihm am meisten eigenthümlich ist? Nein, sondern weil es ein Theil des Guten ist. Deshalb haben auch die reinen und vorzüglich guten Menschen eine viel nähere Verwandtschaft untereinander. Es ist also ungereimt nachzuforschen, weshalb etwas, was für sich selbst gut ist, gut sei, als müsste es hinsichtlich seiner selbst aus seiner eigenen Natur heraustreten und sich selbst nicht lieben als gut. Aber bei dem Einfachen handelt es sich um die Frage, ob in dem, worin Verschiedenes in keiner Weise statthat, die Verwandtschaft mit sich selbst für es selbst das Gute ist. So aber, wenn diese Aussagen richtig sind, hat auch das allmähliche Aufsteigen das Gute in einer bestimmten Natur liegen und nicht das Streben macht das Gute, sondern das Streben entsteht, weil etwas gut ist, und den Erwerbenden wird etwas zu Theil und das Resultat des Erwerbens ist angenehm. Aber gewisse Dinge sind zu ergreifen, wenn eine Annehmlichkeit sie begleitet, das Gute aber ist auch um seiner selbst willen zu erstreben.

28. Jetzt sind nun die Consequenzen aus der bisherigen Erörterung zu ziehen. Wenn nämlich überall die hinzukommende Form als gut auftritt und der Materie das Gute als Form innewohmt, hätte dann die Materie, wenn das Wollen bei ihr gestanden, wohl gewünscht allein Form geworden zu sein? Aber wenn das, so wird sie untergehen wollen; das Gute dagegen sucht alles für sich. Aber vielleicht wird sie suchen nicht Materie zu sein, sondern bloss zu sein, und im Besitze dieses wird sie ihr eigenes Böse abwerfen wollen. Aber wie soll das Böse ein Streben nach dem Guten haben? Wir legten ja auch der Materie kein Streben bei, sondern das war eine Hypothese unter Beilegung von Empfindung, wenn das möglich war unter Festhaltung der Materie; vielmehr sagten wir, wenn die Form hinzugekommen wäre, gleichsam ein Traumbild des Guten, so sei sie damit eingetreten in eine höhere Rangordnung. Wenn nun die Materie das Böse ist, so ist die

Sache klar; wenn aber etwas anderes, etwa Schlechtigkeit, so fragt sich, falls ihr Sein Empfindung gewonnen, ob noch das Eigenthümliche bezüglich des bessern Theils das Gute sein wird. Doch nicht die Schlechtigkeit war das wählende, sondern das mit dem Bösen Behaftete. Wenn aber das Sein und das Böse identisch sind, wie soll dieses das Gute wählen? Wird etwa das Böse, wenn es Empfindung seiner selbst gewonnen, sich selbst lieben? Und wie wird das Nichtliebenswürdige liebenswürdig sein? Wir haben ja das Gute garnicht in das Eigenthümliche gesetzt. Doch hiervon soviel. Aber wenn das Gute Form ist und desto mehr Form, je höher man aufsteigt — denn die Seele ist mehr Form als die Form des Körpers und der eine Theil der Seele mehr als der andere und der Intellect mehr als die Seele — so rückt das Gute in umgekehrtem Verhältniss mit der Materie fort, und eignet gleichsam demjenigen, das sich von ihr reinigt und sie ablegt, nach Möglichkeit einem jeden, am meisten aber dem, was alles Materielle ablegt. Ebenso dürfte auch die Natur des Guten, welche jegliche Materie geflohen hat oder vielmehr ihr in keiner Weise nahe gekommen ist, aufgeflohen sein zu der formlosen Natur, von welcher die erste Form stammt. Doch hiervon später.

29. Aber wenn dem Guten eine Lust nicht folgt, wohl aber vor der Lust etwas geschieht, weshalb auch die Lust statthat, warum soll es nicht begehrenswerth sein? Mit dem Wort 'begehrenswerth' haben wir schon das Wort 'Lust' ausgesprochen. Aber wenn es zwar vorhanden sein wird, und trotzdem möglicher Weise nicht begehrenswerth? Wenn das, so wird trotz des Vorhandenseins des Guten das, was die Empfindung davon hat, nicht erkennen, dass es sie hat. Oder was hindert, dass jemand dies erkenne und doch hinterdrein nicht anders bewegt werde dadurch dass er es hat? Es dürfte das vornehmlich dem Besonnenen und noch mehr dem Nichtbedürftigen zukommen. Deshalb kommt es auch nicht dem Ersten zu, nicht bloss weil es einfach ist, sondern weil das Erwerben des Bedürftigen angenehm ist. Aber auch dies wird einleuchtend sein, wenn wir alles noch Uebrige klar gemacht und die entgegenstehende Ansicht zurückgewiesen haben. Das ist diejenige, welche nicht weiss, welchen Nutzen ein zum Empfang des Guten ausgerüsteter Mann davon haben soll, wenn er beim Hören dieser Dinge durchaus nicht afficirt wird, weil er kein Organ des Verständnisses dafür hat, sei es dass er einen blossen Namen hört, sei es dass er immer etwas anderes

darunter versteht oder nach einem sinnlich Wahrnehmbaren sucht und das Gute in Geld oder andern dergleichen Dingen setzt. Gegen einen solchen ist zu sagen, dass, wenn er dies gering achtet, er zugiebt, dass er bei sich selbst ein Gutes aufstellt, ohne jedoch zu wissen, wie er dies mit der in ihm liegenden Vorstellung vereinigen soll. Denn unmöglich kann jemand, der dessen durchaus unkundig und unverständig ist, sagen, dies oder das sei das Gute nicht. Vielleicht ahnt er auch, dass es über den Intellect hinausliegt. Sodann möge er, wenn er an das Gute oder was diesem benachbart herantretend es nicht erkennt, von den Gegensätzen aus zum richtigen Begriff fortgehen. Sonst hält er den Unverstand nicht einmal für ein Uebel, obwohl doch jeder vernünftig zu sein vorzieht und mit seiner Vernunft sich brüstet. Das bezeugen auch die sinnlichen Wahrnehmungen, welche Wissen zu sein wünschen. Wenn also der Intellect werthvoll und schön ist und am meisten der erste Intellect, wie müsste uns jemand erscheinen, der den Schöpfer und Vater dieses zu erkennen vermöchte? Wer Sinn und Leben gering achtet, legt gegen sich selbst Zeugniss ab auch durch seine eigenen Affecte. Wenn jemand das Leben verachtet, welchem Tod beigemischt ist, so verachtet er eben ein solches, nicht das wahre Leben.

30. Aber ob dem Guten die Lust beigemischt sein müsse und das Leben nicht vollkommen sei, falls jemand die göttlichen Dinge und vornehmlich die Quelle dieser anschaut, müssen wir jetzt durch eine umfassende Betrachtung des Guten sehen. Die Meinung nun, dass das Gute bestehe aus dem Intellect als dem Substrat und der Affection der Seele, welche eine Folge des Denkens ist, setzt nicht den Zweck noch auch das Gute an sich als das Zusammengesetzte, sondern danach wäre der Intellect das Gute und wir freuen uns über den Besitz des Guten; und das wäre denn die eine Ansicht über das Gute. Eine andere neben dieser wäre die, welche die Lust dem Guten beimischt und dieses als ein aus beiden gemischtes Substrat setzt, damit wir diesen Intellect erwürben oder auch nur anschauten und so im Besitz des Guten wären; denn das Isolirte und für sich Alleinstehende könne unmöglich das Gute werden noch als solches erstrebenswerth sein. Wie kann nun der Intellect durch die Lust zu einer in sich geschlossenen, einheitlichen Natur gemischt werden? Dass nun niemand die körperliche Lust für fähig erachtet dem Intellect beigemischt zu werden, ist wohl einem jeden klar; aber auch alle die unvernünftigen Freuden der Seele sind dessen nicht fähig. Aber

ihm ist. Welche Grösse aber könnte das haben, was alles machen kann? Es könnte unendlich sein. Aber wenn der Schöpfer unendlich ist, so hat er keine Grösse; denn Grösse findet nur in den letzten [untersten] Dingen einen Platz; und wenn er diese schaffen soll, so darf er selbst sie nicht haben. Das Grosse an der Wesenheit ist nicht ein quantitatives, wohl aber kann etwas n a c h dem Schöpfer die Grösse haben. Seine Grösse besteht darin, dass nichts mächtiger ist als er und nichts sich mit ihm vergleichen kann; denn mit was von ihm sollte sich etwas vergleichen, das nichts hat was ihm gleich kommt? Und der Ausdruck 'auf ewig und über alles' giebt ihm kein Maass und auch keine Maasslosigkeit: wie könnte er sonst das andere messen? Demnach auch keine Gestalt. Und in der That, der ersehnte Gegenstand, an dem du keine Gestalt noch Form erfassen kannst, erregt die grösste Sehnsucht, das grösste Verlangen, und unendlich ist die Liebe; denn hier ist die Liebe nicht begrenzt, weil auch das Geliebte nicht, sondern unbegrenzt ist die Liebe hierzu, folglich hat es auch mit seiner Schönheit eine andere Bewandtniss: es ist eine Schönheit über alle Schönheit. Denn da es nichts ist, was für eine Schönheit soll es sein? Da es aber liebenswerth ist, so dürfte es das die Schönheit Erzeugende sein. Da es also die Kraft alles Schönen ist, so ist es die Schönheit erzeugende Blüthe der Schönheit; denn es erzeugt sie und macht sie schöner durch das von ihm ausgehende Uebermaass der Schönheit, so dass es die Quelle der Schönheit und die höchste Linie der Schönheit ist. Als Quelle der Schönheit macht es jenes schön, dessen Quelle es ist, und macht es schön nicht in bestimmter Gestalt, sondern auch das Gewordene selbst ist gestaltlos, auf andere Weise freilich in bestimmter Gestalt; denn die eben als diese Schönheit bezeichnete Gestalt ist Gestalt nur in einem andern, an sich aber gestaltlos. Das also, was an der Schönheit Antheil hat, ist gestaltet worden, nicht die Schönheit.

33. Deshalb muss man auch, wenn von Schönheit gesprochen wird, mehr und mehr von einer solchen Gestalt Umgang nehmen und sie sich nicht vor Augen stellen, damit man nicht vom Schönen herabsinke in das, was nur in Folge einer dunklen Theilnahme schön genannt wird. Die gestaltlose Form ist schön, wenn anders es eine Form ist, und nur insoweit schön, als du von aller Gestalt abstrahirt hast, beispielsweise auch von der begrifflichen, wodurch wir die eine von der andern unterscheiden, wie wir auch Gerechtigkeit und Besonnenheit von einander sondern, obwohl sie beide schön sind. Wenn

der Intellect etwas eigenes denkt, so ist er verringert, auch wenn er alles zusammen ergreift was im Intelligiblen ist: ergreift er ein einzelnes, so hat er eine intelligible Gestalt; ergreift er alles als eine vielfache Gestalt, so steht er noch vor der Frage, wie man das zu betrachten hat, was über jenem allseitig und vielfach Schönen steht und nicht vielfach ist, wonach die Seele verlangt ohne zu sagen, weshalb sie dieses ersehnt, während die Vernunft sagt, dass dies das wahrhaft Schöne ist, wenn anders in dem durchaus Formlosen die Natur des Besten und Liebenswürdigsten besteht. Was du daher auch zur Form erhebend der Seele zeigst, sie sucht in diesem ein anderes, das Gestaltende. Die Vernunft lehrt also, dass alles, was eine Gestalt hat, die Gestalt und die Form durch eine Grenze bemessen sind, und dies alles ist weder sich selbst genug noch durch sich selbst schön, sondern auch dieses ist gemischt. Dies muss nun freilich für schön gehalten werden, das wahrhaft Schöne und Ueberschöne darf nicht begrenzt sein; wenn das, so darf es auch nicht gestaltet und nicht Form sein. Formlos also ist das ursprünglich und erste Schöne und die wesentliche Schönheit dort ist die Natur des intelligiblen Guten. Das bezeugt auch der Zustand der Liebenden; denn, solange jemand an jenem sinnlichen Eindruck des Schönen haftet, liebt er noch nicht; wenn er aber von jenem aus selbst in sich selber einen nicht sinnlichen Typus in ungetheilter Seele erzeugt hat, dann entsteht der Eros. Er sucht aber das Geliebte zu schauen, damit jenes ihm die Gluth kühle. Hat er aber eine Vorstellung davon erhalten, wie man zu dem weniger Gestalteten hinüberschreiten muss, so verlangt er nach jenem; denn auch was ihn von Anfang an afficirte, ist eine aus trübem Schein erzeugte Liebe zu einem grossen Lichte. Denn die Spur des Gestaltlosen ist Gestalt; dies also erzeugt die Gestalt, nicht umgekehrt die Gestalt dieses, und es erzeugt sie, sobald Materie hinzutritt. Die Materie steht nothwendig in weiter Ferne, weil sie auch nicht einmal eine der letzten Formen aus sich selbst hat. Wenn also das Liebenswerthe nicht die Materie ist, sondern das durch die Form Gestaltete, wenn ferner die Form an der Materie von der Seele stammt und die Seele noch mehr Form und noch liebenswerther, und der Intellect mehr Form als diese und noch weit liebenswerther ist: so muss man die ursprüngliche Natur des Schönen als formlos setzen.

34. Wir werden uns nicht mehr wundern, wenn das, was die heisse Sehnsucht erregt, gänzlich entfernt ist auch von der intelli-

giblen Gestalt; legt doch auch die Seele, wenn eine starke Liebe danach sie ergreift, jede Gestalt die sie hat ab, auch die des Intelligiblen, welche etwa in ihr ruht. Denn wer etwas anderes besitzt und um dieses sich in seiner Thätigkeit bewegt, der kann jenes weder sehen noch in Harmonie mit ihm treten; sondern die Seele darf sonst weder etwas Böses noch auch etwas Gutes bereit haben, damit sie allein es allein aufnehme. Wenn dies nun die Seele glücklich erlangt hat und es zu ihr gekommen oder vielmehr als gegenwärtig offenbar geworden, wenn jene von dem Vorhandenen sich frei gemacht hat und zwar gerüstet so schön als möglich und zur Aehnlichkeit gelangt (die Zurüstung und das Schmücken ist denen die sich rüsten wohl ersichtlich) und in sich selbst das plötzliche Aufleuchten eines Höhern schauend — denn es liegt nichts dazwischen, auch sind hier nicht zwei, sondern beide sind eins; denn solange jenes da ist, dürftest du es nicht mehr unterscheiden wollen; das ahmen hier auch die Liebenden und Geliebten nach, die ihr Wesen in eins vermischen wollen —: dann merkt sie nichts mehr davon, dass sie in dem Körper ist, noch nennt sie sich selbst irgendwie anders, nicht Mensch, nicht lebendes Wesen, nicht ein Seiendes, auch nicht Alles; denn ein anomales ist das Schauen dieser Dinge und sie hat nicht einmal Musse für sie, will es auch nicht, sondern jenes selbst suchend trifft sie mit ihm als gegenwärtigem zusammen und schaut auf jenes statt auf sich; sie schaut aber in einer bestimmten Beschaffenheit, doch hat sie nicht einmal Musse auf diese zu achten. Da würde sie denn also dies mit nichts von allem vertauschen, auch wenn ihr jemand den ganzen Himmel böte, da es nichts besseres mehr giebt und nichts in höherem Grade gut ist; denn höher steigt sie nicht und alles andere würde nur die herabsteigende sehen, auch wenn es oben ist; also dann vermag sie schön zu urtheilen, zu erkennen, weil sie ist wonach sie strebt, und zu setzen, weil es nichts besseres giebt. Denn eine Täuschung findet dort nicht statt; oder wo sollte sie etwas wahreres als das Wahre treffen? Was sie also sagt, das ist sie, und sie sagt es später, sie sagt es schweigend und in ihrem Wohlgefühl täuscht sie sich nicht, dass sie ein Wohlgefühl hat; auch sagt sie das nicht, wenn der Körper einen Kitzel empfindet, sondern wenn sie das geworden ist, was sie damals war, als sie glücklich wurde. Aber auch alles andere, woran sie sich früher freute, Herrschaft, Macht, Reichthum, Schönheit, Wissenschaft: alles dies sieht sie geringschätzig an und sagt es; sie würde es aber

nicht sagen, wenn sie nicht etwas besseres als dies erlangt hätte. Auch fürchtet sie kein Unglück, wenn sie mit jenem vereint ist und überhaupt nicht schaut; wenn auch alles um sie herum zu Grunde ginge, so geschieht ihr dies gerade nach Wunsch, damit sie mit diesem allein sei: ein solches Wohlgefühl hat sie erlangt.

35. Und dann befindet sie sich in der Lage, dass sie auch das Denken verschmäht, was sie sonst liebte, weil das Denken eine Art Bewegung war, sie selbst aber nicht bewegt werden will. Denn sie nennt jenen, den sie sieht, nicht einmal Intellect, obwohl sie selbst Intellect geworden schaut, gleichsam mit Intelligenz gesättigt und im intelligiblen Orte angelangt; sondern angelangt in diesem und um ihn sich haltend denkt sie das Intelligible, und wenn sie jenen erblickt hat, lässt sie alles fahren. Wenn z. B. jemand in ein bunt geschmücktes und gar schönes Haus kommt, so beschaut er jedes einzelne Schmuckstück und bewundert es, ehe er den Herrn des Hauses gesehen hat; wenn er aber jenen erblickt hat und bewundert, ihn der ganz anderer Natur als die Prachtstücke und eines wahrhaften Schauens werth ist, so lässt er jene fahren und blickt hinfort nur diesen an, dann erblickt er schauend und das Auge nicht wegwendend in unausgesetztem Schauen kein sichtbares Object mehr, sondern er identificirt sein Schauen mit dem geschauten Gegenstand, so dass in ihm nunmehr das zuvor Geschaute ein Schauen geworden ist, und vergisst alle andern Gegenstände des Schauens. Dies Gleichniss dürfte vielleicht zutreffend sein, wenn der, welcher an den Beschauer der Prachtstücke des Hauses herantritt, nicht ein Mensch sondern ein Gott ist, und zwar nicht sichtbar erscheinend, sondern die Seele des Schauenden erfüllend. Demnach muss auch der Intellect eine doppelte Kraft haben: die eine zum Denken, wodurch er die Dinge in sich sieht, die andere, wodurch er die über ihm liegenden durch einen intuitiven Act percipirt, demgemäss er auch schon früher allein sah und sehend später auch den Intellect erhielt und Eins ist; und jenes Schauen ist das des denkenden Intellects, dieses ist der liebende Intellect. Denn wenn er trunken vom Nektar das Denken verliert, dann wird er ein liebender, vereinfacht zum reinen Wohlgefühl durch die Sättigung; und bei einer solchen Trunkenheit ist es ihm besser trunken als ernst zu sein. Erblickt aber Theil für Theil jener Intellect jetzt einiges und das andere ein ander Mal? Nein; die lehrhafte Darstellung lässt die Dinge sich entwickeln, der Intellect aber hat das Denken immer, er

hat auch das Nichtdenken, aber in anderer Weise das Anschauen jenes. Denn dadurch dass er jenen schaut, concipirt er gewisse Erzeugnisse und hat auch ein Bewusstsein davon, wenn diese werden und in ihm vorhanden sind; und wenn er dieses schaut, heisst es, er denke, jenen dagegen schaut er mit der Kraft, durch die er [hernach] denken sollte. Die Seele aber schaut, indem sie den in ihr bleibenden Intellect gleichsam zertrümmert und vernichtet, oder vielmehr ihr Intellect schaut zuerst, es gelangt aber das Schauen auch in sie und die beiden werden Eins. Ausgestreckt über ihnen und der Verbindung beider harmonisch eingefügt, indem es darüber hin schwebt, und die zwei zur Einheit verbindend haftet das Gute an ihnen, indem es ihnen seliges Empfinden und Schauen verleiht und sie soweit emporhebt, dass sie weder im Raum noch in einem andern sind, wo seiner Natur nach eins im andern ist; denn er selbst [Gott, das Gute] ist auch nicht irgendwo; aber der intelligible Ort ist in ihm, er selbst ist nicht in einem andern. Deshalb bewegt sich dann auch die Seele nicht, weil jenes nicht; sie ist demnach nicht einmal Seele, weil auch jenes nicht lebt, sondern über dem Leben steht, auch der Intellect ist nicht, weil er nicht einmal denkt — denn er muss jenem ähnlich sein — und er denkt jenes nicht, weil auch jenes nicht denkt.

36. Das übrige ist klar, doch wurde auch hierüber etwas gesagt; aber gleichwohl müssen wir auch jetzt ein wenig darüber sprechen, indem wir von hier anheben und dann in begriffsmässiger Erörterung fortschreiten. Es ist nämlich sei es die Erkenntniss oder das unmittelbare Ergreifen des Guten das grösste, und Plato nennt dies das grösste Wissen, womit er nicht das Schauen desselben bezeichnet, sondern ein diesem vorhergehendes Wissen. Es lehren dies nun Analogien, Negationen, Kenntnisse seiner Wirkungen und mancherlei Grade des Aufsteigens; es leiten zu ihm Reinigungen, Tugenden, Veredelungen, Aufschwung zum Intelligiblen, Verweilen bei ihm und Geniessen der Dinge daselbst, in der Weise dass jemand zugleich Subject und Object des Schauens seiner selbst und der übrigen Dinge wird und dass er Substanz, Intellect und vollkommenes Leben geworden es nicht mehr von aussen her sieht; ist er dies geworden, so steht er ihm nahe, unmittelbar bei ihm liegt jenes und ganz in seiner Nähe erglänzt es über allem Intelligiblen. Da lässt er denn alles Wissen, und bis hierher geleitet und im Schönen feststehend denkt er bis zu dem Punkte, auf dem er sich befindet; getragen aber von derselben Woge gleichsam des Intellects und emporgehoben von

ihrem Schwall schaut er sogleich und sieht nicht wie, sondern das Schauen füllt die Augen mit Licht und lässt sie nicht ein anderes sehen, sondern das Licht selbst ist das Object des Schauens. Denn in jenem ist nicht das eine ein Geschautes, das andere das Licht desselben, nicht Denkendes und Gedachtes, sondern ein Strahl, der dies hernach erzeugt und bei ihm bleiben lässt; er selbst aber [Gott?] ist ein den Intellect nur erzeugender Strahl, er löscht sich im Zeugen nicht selbst aus, sondern bleibt selbst, jenes aber wird dadurch dass dieses ist. Denn wenn dies nicht derartig wäre, so würde jenes nicht zu Stand und Wesen gekommen sein.

37. Diejenigen nun, welche ihm [dem ersten Princip] das Denken zusprechen, sprachen ihm das Wissen der geringeren Dinge und seiner Wirkungen nicht zu; und doch sagen einige, es sei ungereimt, dass es das andere nicht erkenne — jene also sprachen ihm, da sie etwas Werthvolleres nicht fanden, das Denken seiner selbst zu, gleich als würde es durch das Denken ehrwürdiger erscheinen und als sei das Denken besser als sein Ansichsein und als ziere es selbst nicht vielmehr das Denken. Denn wodurch wird es seinen Werth haben, durch das Denken oder durch sich selbst? Wenn durch das Denken, so ist es durch sich selbst nicht werthvoll oder von geringerem Werth; wenn durch sich selbst, so ist es vor dem Denken vollkommen und wird nicht durch das Denken vollendet. Wenn es aber, weil es Wirklichkeit und nicht Möglichkeit ist, denken muss, so sagen sie, wenn es stets denkende Substanz ist und sie es deshalb Wirklichkeit nennen, zwei Dinge zugleich von ihm aus, nämlich Substanz und Denken, und dann bezeichnen sie es nicht als etwas Einfaches, sondern sie fügen ihm ein anderes an, wie etwa den Augen das Sehen in Wirklichkeit, wenn sie auch immer sehen. Sagen sie, es denke in Wirklichkeit, weil es Wirklichkeit und Denken sei, so denkt es nicht als Denken, wie auch die Bewegung nicht bewegt wird. Wie also? wird man fragen. Nennt nicht auch ihr jenes Substanz und Wirklichkeit? Allerdings geben wir zu, dass dies vieles und verschiedenes sei, das Erste aber ist einfach, und dem aus einem andern Stammenden legen wir das Denken bei und gleichsam das Suchen seines eigenen Wesens und seiner selbst und seines Ursprungs, und wir halten dafür, dass das im Schauen Hingewandte und Unterscheidende schon mit Recht Intellect sei; was aber weder geworden ist noch etwas anderes vor sich hat, sondern stets ist was es ist: welchen Grund zum Denken soll das haben? Deshalb sagt Plato mit

Recht, es stehe über dem Intellect. Denn ein Intellect, der nicht denkt, wäre ein Widerspruch. Denn wessen Natur es ist zu denken, das ist ein Nonsens, wenn es dies nicht thut; wem aber garkein Geschäft obliegt, was könnte man dem für ein Werk beilegen um dann, wenn es ihm fehlt, von ihm auszusagen, es vollbringe es nicht? Das wäre gerade als wollte man sagen, Gott übe die Arzneikunst nicht. Ihm kommt aber kein Geschäft zu, weil ihm nichts obliegt zu thun; denn er ist sich selbst genug und der braucht nichts ausser sich zu suchen, der über allem ist; denn ihm selbst und den andern Dingen genügt es zu sein was er ist.

38. Es ist aber nicht einmal; denn auch des Seins bedarf es in nichts; auch das 'er ist gut' wird ja nicht von diesem ausgesagt, sondern von dem, welchem das Sein zukommt; und das geschieht nicht in der Weise, als ob ein anderes von einem andern prädicirt würde, sondern so, dass es bezeichnet was es ist. Wir sagen aber das Gute von ihm aus nicht als ein Prädikat, auch nicht in der Meinung, dass ihm dies zukommt, sondern dass es dasselbe ist; sodann halten wir es zwar nicht für richtig zu sagen: es ist gut, und ihm den Artikel vorzusetzen, da wir aber bei völliger Negation und Beraubung es nicht ausdrücken können, so nennen wir es, um nicht bald dies bald das daraus zu machen, auf diese Art das Gute, gleich als bedürfe es nicht mehr des Prädikates 'es ist'. Aber wer wird eine Natur gelten lassen, die weder Empfindung noch Bewusstsein von sich selber hat? Warum soll sie nun nicht erkennen: 'ich bin'? Allein sie ist nicht. Warum soll sie nicht sagen: 'ich bin gut'? Dann wird sie wieder das Sein von sich aussagen. Aber was wird sie hinzufügen, wenn sie das Gute allein aussagt? Denn das Prädikat 'gut' kann wohl jemand aussagen ohne das Prädikat 'ist', wenn er es nicht von einem andern aussagt; wer sich aber selbst als gut denkt, wird durchaus denken: 'ich bin das Gute'; wenn nicht, so wird er zwar das Prädikat 'gut' denken, aber es wird ihm nicht gegeben sein zu denken, dass er selbst dies ist. Der Gedanke muss also der sein: 'ich bin gut'. Und wenn das Denken selbst das Gute ist, so wird das Denken sich nicht auf ihn [die Person] sondern auf das Gute richten, und er selbst wird nicht das Gute sein, sondern das Denken. Wenn aber das Denken des Guten verschieden ist von dem Guten, so wird das Gute schon vor dem Denken desselben dasein. Wenn aber das Gute vor dem Denken ist, so bedarf es als sich selbst genügend zum Guten durchaus nicht des Denkens seiner selbst;

folglich denkt es sich selbst nicht als Gutes, sondern als ein bestimmtes Etwas.

39. Allein es haftet an ihm nichts anderes, sondern es wird ihm ein einfacher Act der Intuition seiner selbst zukommen. Und da es einen Zwischenraum oder eine Differenz in ihm selbst nicht giebt, was kann das intuitive Vermögen an ihm anders sein als es selbst? Deshalb nimmt es auch mit Recht eine Differenz an, wo Intellect und Substanz erscheinen. Denn der Intellect muss immer Differenz und Identität annehmen, wenn er denken soll. Denn einerseits wird er sich von dem Intelligiblen nicht unterscheiden durch das Verhalten eines andern zu demselben, andererseits wird er alles nicht schauen, wenn eine Differenz zu dem Behufe alles zu sein nicht entstanden ist; sonst würde ja auch von einer Zweiheit nicht die Rede sein. Sodann wird er, wenn er denkt, sich doch wohl nicht selbst allein denken, wenn anders er überhaupt denken wird; denn warum sollte er nicht alles denken? Ist er vielleicht nicht im Stande dazu? Er wird überhaupt nicht einfach, indem er sich selbst denkt, sondern sein Denken muss das eines andern sein, falls überhaupt etwas sich selbst denken kann. Wir sagten aber, es sei das kein Denken, wenn er sich selbst nicht als einen andern sehen wolle. Durch das Denken wird er selbst ein vielfacher: gedacht, denkend, bewegt und was sonst alles dem Intellect zukommt. Ausserdem muss man auch auf jenes achten, was schon in andern Abhandlungen gesagt ist, dass jeder Gedanke, wenn anders er Gedanke sein soll, etwas Mannigfaltiges sein muss und dass das Einfache und Identische als völlige Bewegung gleichsam, wenn es so etwas wie Intuition ist, nichts Denkendes an sich hat. Wie nun? Er wird weder das andere noch sich selbst wissen, sondern er wird in ehrwürdiger Ruhe dastehen. Das andere nun ist später als er und er war vor demselben was er war, und das Denken desselben ist ein hinzuerworbenes und nicht immer dasselbe und nicht auf das in sich Ruhende gerichtet, und auch wenn er das in sich Ruhende denkt, ist er ein vielfacher. Denn das Spätere wird doch mit dem Denken zugleich nicht auch die Wesenheit haben, während die Gedanken dieses nur leere Anschauungen sein würden. Die Providenz tritt hinlänglich darin hervor, dass der ist, von dem alles kommt. Wie aber ist die Beziehung auf ihn zu verstehen, wenn er sich nicht selbst denkt? Allein er wird in ehrwürdiger Ruhe dastehen. Plato nun sagte von der Substanz: sie wird denken und in ehrwürdiger Ruhe dastehen nicht in der Weise, dass etwa die Substanz denkt,

während das Nichtdenkende in ehrwürdiger Ruhe dastehen würde, sondern er braucht das Wort 'dastehen', weil er sich nicht anders deutlich machen konnte, während er als das Ehrwürdigere und wahrhaft Erhabene dasjenige ansah, was über das Denken hinausgeht.

40. Und dass das Denken dem ersten Princip nicht zukomme, dürften die wissen, die sich mit einer solchen Untersuchung beschäftigt haben; man muss jedoch dem Gesagten gewisse Ueberredungen hinzufügen, wenn es irgendwie möglich ist die Sache klar zu machen. Die Ueberredung muss aber die überzeugende Nothwendigkeit in sich haben.

Man muss also beim Erkennen darauf achten, dass jeder Gedanke aus etwas entspringt und der Gedanke von etwas ist. Und der Gedanke, welcher mit dem, woraus er entsprungen, verbunden ist, hat zum Substrat dasjenige, dessen Gedanke er ist, er selbst wird aber gewissermassen inhärent, dadurch dass er die Actualität desselben ist und jenes Potentielle erfüllt, ohne selbst etwas zu erzeugen; denn er ist gleichsam nur die Vollendung jenes, dessen Gedanke er ist. Der Gedanke aber, welcher mit der Substanz verbunden ist und die Substanz zu Stand und Wesen gebracht hat, kann schwerlich in jenem sein, von dem er ausgegangen ist; denn er hätte nichts erzeugt, wenn er in jenem gewesen wäre. Sondern als die Kraft des Zeugens zeugte er in sich, und seine Actualität ist Substanz und er ist auch mit drin in der Substanz, und zwischen diesem Gedanken und der Substanz ist keine Differenz, auch dann, wenn diese Natur sich selbst denkt, keine andere als begriffliche Differenz, nämlich das Gedachte und das Denkende, eine Vielheit, wie oft gezeigt worden. Und diese erste Energie ist es, welche eine Hypostase zur Substanz erzeugt hat, und als Bild eines andern ist sie das Bild eines so Grossen, dass sie Substanz wurde. Wäre sie aber nur die Energie jenes [des Guten] und nicht von jenem, so würde sie nichts anderes als eben die jenes und nicht eine Hypostase an sich sein. Da diese Energie aber die erste ist und der erste Gedanke, so hat sie weder eine Energie noch einen Gedanken vor sich. Geht man also von dieser Substanz und diesem Denken weiter, so wird man weder auf eine Substanz noch auf ein Denken treffen, sondern jenseits von Substanz und Denken treffen auf etwas Erstaunliches, was weder Substanz noch Denken in sich hat, sondern isolirt selbst in sich selber ist und nichts von dem aus ihm Stammenden bedarf. Denn nicht durch eine frühere Energie erzeugte sie die Energie — denn dann wäre

sie gewesen, bevor sie wurde; auch erzeugte sie durch Denken nicht das Denken — denn dann hätte sie gedacht, bevor sie Denken wurde. Denn überhaupt ist das Denken, wenn dem Guten eigen, geringer als dasselbe, so dass es nicht des Guten sein würde; ich sage aber 'dem Guten nicht eigen' nicht deshalb, weil es nicht erlaubt wäre das Gute zu denken — das sei der Fall — sondern weil in dem Guten selbst ein Denken nicht sein dürfte; oder es wird zusammen eins sein das Gute und das Geringere als es selbst. Wenn es [das Denken] geringer ist, so wird das Denken und die Substanz zusammenfallen. Wenn aber das Denken grösser ist, so wird das Intelligible geringer sein. Es ist in dem Guten also das Denken nicht, sondern da es geringer ist und um dieses Guten willen werthgeschätzt wird, so steht es abgesondert von ihm da, indem es jenes wie von anderm, so auch von sich rein sein lässt. Rein aber vom Denken ist es pure was es ist, von der Gegenwart des Denkens nicht gehindert, um lauter und eins zu sein. Wenn aber jemand auch dies zugleich zu einem Denkenden und Gedachten macht und es zu einer Substanz und einem mit der Substanz verbundenen Denken und so zu einem sich selbst Denkenden machen will, so wird er eines andern und zwar vor diesem bedürfen; denn die Energie und das Denken ist ja entweder die Vollendung eines andern Substrats oder Consubstanz und hat daher selbst eine andere Natur vor sich selbst, der auch das Denken augenscheinlich zukommt: denn sie hat was sie denken wird, weil etwas anderes vor ihr ist; und wenn sie selbst sich selber denkt, so lernt sie gleichsam kennen, was sie aus dem Schauen eines andern in sich selbst empfangen hat. Wem aber weder etwas anderes vor ihm zukommt noch aus einem andern etwas innewohnt: was soll das denken oder wie sich selbst? Denn was suchte es? oder was ersehnte es? Vielleicht forscht es, wie gross seine Kraft ist in der Annahme, dass sie ausserhalb seiner selbst sei, demgemäss sie dachte. Ich sage dies in der Voraussetzung, dass die Kraft desselben, welche sie kennen lernte, eine andere ist und eine andere die, mit welcher sie lernte; wenn sie aber eine ist, was sucht sie?

41. Vielleicht nämlich ist das Denken als eine Hülfe den Naturen verliehen, die zwar göttlicher aber doch geringer sind, und gleichsam als ein Auge für ihre natürliche Blindheit. Wozu aber hat das Auge nöthig das Licht zu schauen, da es selbst Licht ist? Was aber des Lichtes durch das Auge bedarf, das sucht, weil es bei sich Finsterniss hat, Licht.

Wenn nun das Denken Licht ist, das Licht aber kein Licht sucht, so wird auch jener Strahl, da er kein Licht sucht, das Denken nicht suchen noch sich das Denken beilegen. Denn was wird auch der Intellect selbst thun oder in seiner Bedürftigkeit sich beilegen, damit er denke? Er empfindet sich also selbst nicht — denn er hat es nicht nöthig; auch ist er nicht eine Zweiheit sondern vielmehr eine Vielheit: er selbst, das Denken — denn er ist ja nicht selbst das Denken —: es muss als drittes auch das Gedachte dasein. Wenn aber Intellect, Denken, Gedachtes identisch sind, so werden sie schlechterdings eins geworden sich in sich selbst aufheben; gesondert aber durch ein anderes werden sie wiederum nicht jenes [Erste] sein. Man muss also das übrige schlechterdings bei der besten Natur belassen, die keinerlei Hülfe bedarf; denn was du auch hinzusetzest, du verringerst durch den Zusatz die, welche nichts bedarf. Für uns freilich war das Denken etwas schönes, weil die Seele den Intellect zu haben verlangt, desgleichen für den Intellect, weil das Sein identisch mit ihm ist und das Denken ihn geschaffen hat; es muss also dieser mit dem Denken verbunden sein und von sich selbst immer die Erkenntniss gewinnen, dass dies dieses ist, weil die zwei eins sind; denn wenn er nur eins wäre, so würde er sich selbst genug sein und nicht nöthig haben etwas zu gewinnen. Wird doch auch das 'Erkenne dich selbst' denen zugerufen, welche wegen ihrer eigenen Vielheit die Pflicht haben, sich selbst durchzuzählen und zu erfahren, wie viele und welche Qualitäten sie haben und wie wenig oder garnichts sie wissen, weder welches das Princip ist noch wonach sie selbst sind was sie sind. Wenn ihm [dem Guten] aber etwas beiwohnt, so hat dies in grösserem Maassstabe statt als dass es nach dem Wissen und Denken und Selbstbewusstsein desselben gemessen werden könnte, zumal es für sich selbst nichts ist. Denn es führt nichts in sich hinein, sondern ist sich selbst genug. Demnach ist es auch nicht das Gute für sich selbst, sondern für die andern Dinge; denn diese bedürfen seiner, es selbst aber bedarf seiner nicht — das wäre lächerlich; denn auf diese Weise würde es seiner selbst auch bedürftig sein [an sich selbst Mangel haben]. Auch schaut es sich nicht selbst; denn es muss etwas haben und erhalten aus dem Schauen. Denn dies alles hat es den Dingen nach ihm abgetreten und vermuthlich ist bei ihm nichts von dem, was den andern Dingen innewohnt, wie auch das Sein nicht. Folglich auch das Denken nicht, wenn nämlich hier das Sein ist und beide

zusammen sind, das erste und eigentliche Denken und das Sein. Daher ist es weder Vernunft noch Wahrnehmung noch Wissen, weil man von ihm nichts als in ihm vorhanden aussagen kann.

42. Aber wenn du in einer solchen Frage zweifelhaft bist und forschest, wohin du diese Prädikate stellen sollst, so lass, wenn du mit deinem reflectirenden Denken dich auf sie richtest, die Dinge, welche du für ehrwürdig hältst unter denen der zweiten Ordnung, und lege weder dem Ersten die zweiten noch die dritten den zweiten bei, sondern stelle die zweiten in den Umkreis des Ersten und die dritten in den Umkreis der zweiten; denn so wirst du sie alle im einzelnen lassen, wie sie sind, und wirst die späteren an jene knüpfen, als die da um jene, welche in sich sind, herumlaufen. Daher heisst es auch in dieser Beziehung mit Recht: 'Um den König aller Dinge bewegt sich alles und um seinetwillen ist alles,' worin er alles als seiend bezeichnet und das 'um seinetwillen' hervorhebt, da jener auch der Grund des Seins ist und alles nach jenem strebt, der ein anderer ist als alles und nichts hat, was den Dingen innewohnt; er wäre ja nicht alles, wenn ihm etwas von den Dingen nach ihm innewohnte. Wenn nun auch der Intellect zum All gehört, so eignet jenem auch der Intellect nicht. Wenn er jenen auch den Grund alles Schönen nennt, so setzt er offenbar das Schöne in die Ideen, ihn selbst aber über all dies Schöne. Indem er diese Ideen also als das Zweite setzt, sagt er, dass an sie als Drittes geknüpft ist was nach diesen entstanden; und mit dem, was er in den Umkreis des Dritten setzt, meint er offenbar das aus dem Dritten Gewordene, diese an die Seele geknüpfte Welt. Da aber die Seele an den Intellect und der Intellect an das Gute geknüpft ist, so ist auf diese Weise alles an jenes geknüpft durch Mittelursachen, von denen die einen in unmittelbarer Nähe, die andern diesem benachbart sind, während den weitesten Abstand die sinnlichen, an die Seele geknüpften Dinge einnehmen.

ACHTES BUCH.

Ueber die Freiheit und den Willen des Einen.

1. Darf man auch bei den Göttern forschen, ob etwas in ihrer Macht [Entscheidung, freiem Willen] steht, oder darf

man dergleichen nur in der Ohnmacht und den zweifelhaften Kräften der Menschen suchen, während man von den Göttern zugeben muss, dass sie alles können und dass nicht etwas nur, sondern alles in ihrer Macht stehe? Oder muss man die gesammte Macht und den freien Willen im ganzen Einem zuschreiben, den einen dagegen diese, den andern jene, manchen auch eine doppelte Verfassung zusprechen? Das gilt es zu erforschen, und dabei muss man wagen, eine solche Untersuchung auch bei den ersten Principien und dem absolut Transscendenten anstellen, wie es sich mit dem freien Willen verhalte, selbst wenn wir ihm zugestehen, dass es alles vermöge. Jedoch muss auch dies „Können" untersucht werden, wie es eigentlich verstanden wird, dass wir nicht etwa darunter bald die Möglichkeit, bald die Wirklichkeit verstehen, und auch die künftige Wirklichkeit. Allein wir wollen dies für jetzt aufschieben und zuvor bei uns selbst, wie es Gewohnheit ist, untersuchen, ob wir selbst einen freien Willen haben. Zuerst also soll untersucht werden, was wir unter dem Satze, 'es stehe etwas in unserer Gewalt' zu verstehen haben d. h. welchen Begriff wir davon haben; denn auf diese Weise dürfte auch deutlich werden, ob derselbe füglich auch auf die Götter oder vielmehr auf Gott übertragen werden darf, oder ob er nicht zu übertragen ist, oder ob er zwar zu übertragen, dabei aber zu untersuchen ist, wie der freie Wille bei den andern und bei den ersten Principien zu verstehen sei. Was also denken wir und weshalb forschen wir, wenn wir von unserm freien Willen reden? Ich glaube, wenn wir in widrigen Geschicken und Nothwendigkeiten und starken Anläufen der Affecte, welche die Seele fesseln, umgetrieben werden, so sind wir, indem wir dies alles für beherrschend ansehen und ihm unterworfen sind und gebracht werden wohin jenes uns führt, in Ungewissheit darüber, ob wir etwa nichts sind und nicht einmal einen freien Willen haben, in der Voraussetzung dass ja das wohl nur in unserer Gewalt steht, was wir ohne die Knechtung durch Schicksale, Nothwendigkeiten und starke Affecte aus freiem Entschlusse thun, indem sich nichts unserm Wollen widersetzt. Wenn das; so dürfte der Begriff des freien Willens in dem liegen, was dem Entschlusse gehorcht und dient und in soweit geschieht oder nicht geschieht, als wir es wollen. Denn freiwillig ist alles, was ohne Zwang mit Wissen geschieht, in unserer Macht steht, was wir auch auszuführen im Stande sind; oft läuft freilich beides in einander, obwohl ein begrifflicher Unterschied da ist; doch giebt es auch Fälle, wo sie sich un-

terscheiden. Wenn z. B. jemand die Macht hatte zu tödten, so war seine That keine freiwillige, wenn er nicht wusste, dass der Ermordete sein Vater war; auch jenes [Freiwillige] steht vielleicht in Discrepanz zu unserer Macht und Entscheidung. Es muss also das Wissen um die That bei dem Freiwilligen nicht bloss in jedem einzelnen Falle, sondern überhaupt vorhanden sein. Denn warum soll, wenn jemand nicht weiss, dass er ihm befreundet, der Mord ein unfreiwilliger, wenn er aber nicht weiss, dass er keinen Mord begehen darf, nicht ein unfreiwilliger sein? Wenn deshalb etwa, weil er das hätte lernen sollen, so ist das Nichtwissen nicht freiwillig, eben weil er es hätte lernen sollen, oder das was vom Lernen abführte.

2. Indessen geht dahin die Untersuchung: Welchem Vermögen ist dasjenige zuzuschreiben, was auf uns als in unserer Macht stehend bezogen wird? Doch wohl dem Impuls oder irgendwelchem Streben, was z. B. im Zorn oder in der Begierde oder in Erwägung des Zuträglichen mitsammt einem Streben entweder gethan oder nicht gethan wird. Aber wenn dem Zorn und der Begierde, so werden wir auch den Kindern und Thieren den freien Willen zuschreiben, desgleichen den Rasenden, Verrückten, Behexten und ihren zufälligen Wahngebilden, deren sie nicht Herr sind; wenn aber der vernünftigen Ueberlegung mit einem Streben, auch einer irrenden Ueberlegung? Nein der richtigen Ueberlegung und dem richtigen Streben. Jedoch möchte man auch hier fragen, ob die Reflexion das Verlangen oder das Verlangen die Reflexion erregt hat. Denn wenn die Strebungen naturgemäss entstehen, so folgt, falls dieselben dem lebenden und dem zusammengesetzten Wesen angehören, die Seele der Nothwendigkeit der Natur; falls sie der Seele allein angehören, so dürfte vieles von dem, was bei uns stehen soll, ausser uns geschehen. Sodann geht auch eine gewisse leere Ueberlegung den Affecten vorauf und die zwingende Vorstellung und das Verlangen, das uns zieht wohin es immer führt: wie machen sie uns in diesen Dingen zu Herren unserer That? Wie sind wir überhaupt Herren von dem, wozu wir getrieben werden? Denn das Bedürftige, das von Natur nach Erfüllung strebt, ist nicht Herr dessen, zu dem es schlechterdings getrieben wird. Wie kann überhaupt etwas selbständig von sich selber sein, was von einem andern her sowohl das Princip zu etwas anderm hat und von dorther geworden ist was es ist? Denn jenem gemäss lebt es und ist es gleichsam gebildet. Auf diese Weise würde ja selbst das Leblose den freien Willen erlangt haben; denn das

Feuer wirkt wie es geworden' ist. Soll freier Wille deshalb drin sein, weil das lebende Wesen und die Seele erkennt was sie thut, so fragt sich, wenn es durch Wahrnehmung geschieht, was das zum freien Willen beiträgt. Denn die Wahrnehmung, die bloss sieht, macht uns nicht zu Herren unserer That; geschieht es durch Erkenntniss, so weiss, wenn durch Erkenntniss des Gethanen, diese auch hier bloss und ein anderes führt zur That. Wenn aber selbst gegen das Verlangen die Vernunft oder die Erkenntniss etwas wirkt und durchsetzt, so fragt sich, worauf sie dies zurückführt und überhaupt wo dies eintritt; und wenn die Vernunft selbst ein anderes Verlangen bewirkt, so ist das Wie zu begreifen; wenn sie aber nach Beruhigung des Verlangens stille steht und hier der freie Wille liegt, so wird dies nicht in der That bestehen, sondern im Intellect wird dies zum Stillstand kommen; ist ja doch alles, was mit der That zusammenhängt, auch wenn die Vernunft es siegreich bewältigt, gemischt und kann den freien Willen nicht rein enthalten.

3. Deshalb gilt es hierüber eine Untersuchung; denn nunmehr dürften wir auch nahe an die Erörterung über die Götter herantreten. Da wir also den freien Willen auf einen Entschluss zurückgeführt und diesen dann in die Ueberlegung, dann in die richtige Ueberlegung gesetzt haben — vielleicht muss man zu dem 'richtig' das Wissen hinzufügen; denn schwerlich hat jemand, wenn er nach einer richtigen Meinung recht gehandelt hat, unbestritten die selbsteigene Entscheidung, wenn er nicht weiss, weshalb es richtig ist, sondern durch Zufall oder ein Phantasiegebilde auf das Nothwendige geführt worden; denn da wir die Phantasie nicht als von unserm freien Willen abhängig gelten lassen: wie sollten wir die, welche nach ihr handeln, in das Bereich der selbsteigenen Entscheidung einordnen? Denn wir, die wir die Phantasie, welche man im eigentlichen Sinne Phantasie nennen kann, im Auge haben, die aus den Affectionen des Körpers auftaucht — denn auch Entleerungen von Speise und Trank bilden gleichsam Phantasien, desgleichen die Anfüllungen, und wer voll ist von Samen imaginirt anderes und so entsprechend den Qualitäten des Feuchten im Körper — wir werden die, welche nach solchen Phantasien thätig sind, nicht einordnen in das Princip der selbsteigenen Entscheidung; deshalb werden wir auch den Schlechten, die das meiste hiernach thun, weder den freien Willen noch die Freiheit zusprechen, wohl aber werden wir dem, der durch die Vernunft seiner Thaten frei ist von den Affectionen des Körpers,

die Freiheit zuerkennen — — Da wir also den freien Willen auf das schönste Princip zurückführen, werden wir die Thätigkeit der Vernunft und die von daher stammenden Vorsätze als wahrhaft frei anerkennen und die aus dem vernünftigen Denken entspringenden Strebungen nicht als unfreiwillige anerkennen und behaupten, dass den Göttern, die auf diese Weise leben d. h. allen, die nach der Vernunft und einem vernunftgemässen Streben ihr Leben führen, die Freiheit innewohne.

4. Gleichwohl möchte jemand fragen, wie denn das in Folge eines Verlangens Geschehende ein freies sein könne, da das Verlangen auf ein Aeusseres führe und mit einem Mangel behaftet sei; denn das Verlangende *wird* geführt, auch wenn es zum Guten geführt wird. Auch über die Vernunft selbst erhebt sich Zweifel, ob sie nämlich, da sie was und wie sie wirkt von Natur wirkt, die Freiheit und den freien Willen haben soll, wenn sie in sich nicht das Vermögen hat es nicht zu thun; sodann liegt, wenn überhaupt der freie Wille eigentlich von denen ausgesagt wird, welchen ein Thun nicht eignet, für diejenigen, welche sich mit dem Handeln befassen, die Nothwendigkeit ausserhalb; denn sie werden nicht ziel- und zwecklos handeln. Nun denn: wie lässt sich die Freiheit aufrecht erhalten, wenn auch diese ihrer eigenen Natur dienen? Nun, wenn etwas nicht gezwungen ist einem andern zu folgen, wie liesse sich von ihm das Dienen aussagen? Und wie wäre etwas, das zum Guten hingetragen wird, ein gezwungenes, da das Streben ein freies ist, wenn es in Erkenntniss des Guten als auf ein Gutes darauf losgeht? Denn das Unfreie führt vom Guten ab und hin zu dem Erzwungenen, wenn es zu dem getrieben wird, was für es nicht gut ist; und es dient dasjenige, was nicht fähig ist die Richtung nach dem Guten hin einzuschlagen, sondern auf Antrieb eines andern Besseren von seinem eigenen Guten abgeführt wird, indem es jenem dient. Deshalb wird auch der Vorwurf der Knechtschaft nicht da erhoben, wo jemand nicht zum Bösen kommen kann, sondern da wo er nicht zu seinem eigenen Guten gelangen kann, weil er hingezogen wird zum Guten eines andern. Ausserdem statuirt man mit dem Ausdruck 'seiner eigenen Natur dienen' zweierlei: das dienende und das, dem es dient. Wie aber sollte eine einfache Natur und einheitliche Energie, die nicht das eine der Möglichkeit nach, das andere in Wirklichkeit hat, nicht frei sein? Denn eine naturgemässe Wirksamkeit wird von ihr nicht in dem Sinne ausgesagt, als sei eine andere die Wesenheit, eine andere die Wirksamkeit, wenn anders das Sein

und das Wirken dort identisch ist. Wenn sie also weder um eines andern willen noch auf Grund eines andern wirkt, wie wäre sie nicht frei? Und wenn der Begriff des freien Willens auf sie nicht passen sollte, so ist hier mehr als freier Wille und in dem Sinne frei, weil sie nicht von einem andern abhängt und nichts anderes ihre Wirksamkeit beherrscht, ja auch ihre Wesenheit nicht, wenn anders sie Princip ist. Und wenn die Vernunft ein anderes Princip hat, so liegt das doch nicht ausser ihr selbst, sondern im Guten. Und wenn sie jenem gemäss das Gute hat, so hat sie in viel höherem Maasse die Unabhängigkeit und die Freiheit; denn die Freiheit und Unabhängigkeit sucht man um des Guten willen. Wenn sie also dem Guten gemäss wirkt, so hat sie in höherem Maasse die Selbständigkeit [den freien Willen]; denn sie hat bereits das, was von ihm aus zu ihm hin strebt, und ist in sich, wenn anders sie auf jenes gerichtet ist, und das dürfte für sie besser sein.

5. Ist nun in der denkenden Vernunft allein und zwar in der reinen Vernunft die Freiheit und der freie Wille oder auch in der Seele, die nach der Vernunft thätig ist und nach der Tugend handelt? Wenn wir sie der handelnden zugestehen wollen, so dürfen wir sie zunächst ihr vielleicht nicht in Rücksicht auf den Erfolg zugestehen; denn wir sind nicht Herren des Erfolgs. Geschieht es mit Rücksicht auf die vortreffliche Ausführung und auf die Verrichtung alles dessen, was von der Vernunft ausgeht, so mögen sie ihr mit Recht beigelegt werden. Wie aber steht jenes [gut handeln] in unserer Macht? Wir sagen z. B., wir sind tapfer, weil Krieg ist. Ich meine aber, wie eine solche Thätigkeit dann in unserer Macht steht, wenn es, da kein Krieg über uns gekommen, nicht möglich war diese Thätigkeit zu üben, desgleichen bei allen andern der Tugend gemässen Handlungen, da je nach Zufall die Tugend uns zwingt dies oder das zu thun. Und wenn jemand der Tugend selbst die Wahl anheimgäbe, ob sie etwa, um thätig zu sein, Kriege wolle, damit sie tapfer sei, und Ungerechtigkeit, damit sie das Recht abgrenze und ordne, und Armuth, damit sich die Freigebigkeit beweise, oder ob sie, da alles wohl steht, Ruhe haben wolle: so würde sie die Ruhe den Beschäftigungen vorziehen, da nichts ihrer Hülfe und Pflege bedarf, wie auch ein Arzt, etwa Hippokrates, wohl wünscht, dass niemand seiner Kunst bedarf. Wenn nun die praktisch thätige Tugend gezwungen wird zu helfen, wie steht dann der Entschluss rein bei ihr? Sollen wir etwa sagen, die Thaten seien zwar nothwendig, der Ent-

schluss vor den Thaten aber und die vernünftige Ueberlegung sei nicht gezwungen? Allein wenn das der Fall ist, dann werden wir, da wir sie in eine leere Abstraction vor der Handlung setzen, die Freiheit und den Entschluss der Tugend selbst ausser der That setzen. Was aber gilt von der Tugend selbst ihrem Zustande und ihrer Beschaffenheit nach? Werden wir nicht zugestehen, dass sie, wenn die Seele in schlechter Verfassung ist, zur Ordnung derselben schreitet, indem sie die Leidenschaften und Triebe harmonisch begrenzt? Wie sagen wir also, dass es bei uns stehe gut zu sein und dass die Tugend keinem Herrn unterworfen sei? Es steht wenigstens in unserm Willen und in unserer Wahl; es gilt das von der Tugend, weil sie in uns die Freiheit und den freien Willen zurichtet und uns nicht mehr Knechte der früheren Untugenden sein lässt. Wenn also die Tugend gleichsam eine andere Vernunft ist und ein Habitus, der die Seele gleichsam zur Vernunft macht, so ergiebt sich wieder das Resultat, dass der freie Wille nicht in der That liegt, sondern in der von aller Praxis freien Vernunft.

6. Wie führten wir dies nun früher auf einen Entschluss zurück, indem wir sagten, es sei das 'was dem Wollen gemäss geschieht'? Doch wurde auch dort hinzugefügt: 'oder nicht geschieht.' Wenn also die jetzigen Auseinandersetzungen richtig sind und die früheren hiermit stimmen, so werden wir sagen, dass die Tugend und die Vernunft die Herren sind und dass wir auf diese den freien Willen und die Freiheit zurückführen müssen; beide haben keinen Herren über sich, die Vernunft ist in sich, die Tugend will zwar in sich sein als Vorsteherin der Seele, dass sie gut sei, und bis dahin sich selbst als frei und die Seele als frei erweisen; da aber die nothwendigen Affectionen und Thaten über sie kommen, so hat sie als Vorsteherin gar nicht Rath gepflogen über das Entstehen derselben, aber gleichwohl wird sie auch in diesen ihren freien Willen retten, indem sie ihn auch hier auf sich selbst bezieht; denn sie wird den Ereignissen nicht nachgehen, wie um den Bedrängten zu retten, sondern wenn es ihr gut scheint, wird sie ihn fahren lassen und das Leben, Reichthum, Kinder und das Vaterland selbst wegwerfen heissen, wobei sie als Ziel ihre eigene Vortrefflichkeit im Auge hat, nicht die Existenz der ihr unterworfenen Dinge. Folglich wird die Freiheit in den Handlungen und der freie Wille nicht auf das Handeln, auch nicht auf die äussere, sondern auf die innere Bethätigung, auf das Denken und das Schauen der Tugend selbst

bezogen. Man muss diese Tugend für eine Art Vernunft halten, indem man dabei die durch Vernunft gebändigten und begrenzten Affecte nicht mitzählt; denn diese, sagt Plato, scheinen sich in etwas nahe auf den Körper zu erstrecken, zurecht gebracht durch Gewöhnung und Uebung. Daher leuchtet es mehr ein zu sagen: das Immaterielle ist das Freie, hierauf wird der freie Wille bezogen, dies ist das beherrschende und auf sich beruhende Wollen, auch wenn ein auf das Aeussere gerichteter Auftrag aus Nothwendigkeit hinzutritt. Was also aus dieser heraus und um dieser willen geschieht, das steht in unserer Macht, und ausser und bei ihr steht, was sie selbst will und ungehindert vollbringt, und dies steht auch in erster Linie bei uns. Die theoretische Vernunft hat so auch die erste Entscheidung, weil ihr Geschäft niemals auf einem andern beruht, sondern weil sie ganz auf sich selbst bezogen ist, weil ihr Werk sie selber ist, in dem Guten ohne Mangel ruht in aller Fülle und gleichsam nach ihrem Entschluss lebend; der Entschluss ist aber das Denken, doch wurde es Entschluss genannt, weil es nach der Vernunft geschieht; denn auch der sogenannte Entschluss ahmt dem vernunftgemäss Geschehenden nach. Denn der Entschluss will das Gute, und das wahre Denken vollzieht sich im Guten. Jene [Vernunft] hat also was der Entschluss will und durch dessen etwaige Erlangung er so zum Denken wird. Wenn wir also dem Wollen [Entschluss] des Guten den freien Willen beigelegt haben, wie soll das, was in dem, worin der Entschluss sein will, fest gegründet steht, nicht den freien Willen haben? Oder man muss, wenn man bis dahin nicht aufsteigen will, noch etwas grösseres als den freien Willen setzen.

7. Die Seele wird also frei, wenn sie durch die Vernunft ungehindert zum Guten strebt, und was sie um dessentwillen thut, ist ihr freier Wille; die Vernunft wirkt um ihrer selbst willen; die Natur des Guten ist der Gegenstand des Strebens selbst, um dessentwillen auch das andere seinen freien Willen hat, wenn das eine es ungehindert erlangen, das andere es haben kann. Wie aber kann man das, was alles Werthvolle nach ihm beherrscht und an erster Stelle steht, zu dem alles aufsteigen will, an dem alles hängt und von dem es seine Kräfte hat, so dass es einen freien Willen haben kann: wie kann man das auf den freien Willen in mir und in dir reduciren? Da wo auch die Vernunft kaum ist, die gleichwohl mit Gewalt hingezogen wurde; es müsste denn eine verwegene, von anderer Seite eingeführte Rede behaupten, diese erste Natur

sei durch Zufall wie sie sei, sie sei nicht Herr dessen was sie sei, sie habe was sie sei nicht von sich selbst, weder die Freiheit noch den freien Willen, sie thue oder thue nicht was sie zu thun oder nicht zu thun gezwungen sei. Diese in sich widersprechende und nicht beweiskräftige Rede würde gänzlich die Natur des Freien und des freien Willens und den Begriff der Unabhängigkeit aufheben, so dass diese Worte vergeblich ausgesprochen würden und leerer Schall von wesenlosen Dingen wären. Wer das behauptet muss zugeben nicht allein, dass niemand einen freien Willen habe, sondern auch, dass er dies Wort nicht einmal denke oder verstehe. Behauptet er es zu verstehen, so wird er bald widerlegt werden, da der Begriff des freien Willens auf Dinge passt, auf die er nach seiner Behauptung nicht passt. Denn der Begriff alterirt die Substanz nicht noch nimmt er jene zu seinem Wesen hinzu — denn es ist unmöglich, dass etwas sich selbst schaffe und zur Existenz verhelfe — sondern der Begriff will erkennen, was von dem Seienden einem andern dient und was die selbsteigene Entscheidung über sich hat und was nicht unter einem andern steht, sondern selbst Herr seiner Thätigkeit ist, und dies ist es, was den Intelligiblen sofern sie intelligibel sind zukommt sowie denen, die ungehindert dem Guten nachjagen oder es haben. Da nun das Gute selbst über allem diesen steht, so ist es absurd, gleichsam noch ein anderes Gute über dieses hinaus zu suchen. Auch das ist nicht richtig zu sagen, dass es zufällig sei, denn in dem Abgeleiteten und Vielen herrscht der Zufall; das Erste aber dürfen wir weder als zufällig bezeichnen noch sagen, dass es nicht Herr seines Werdens sei, weil es nicht einmal geworden ist. Dies deshalb anzunehmen, weil es thut wie es beschaffen ist, ist ungereimt, wenn man nämlich behauptet, erst dann sei Freiheit vorhanden, wenn etwas gegen seine Natur handelt oder wirkt. Auch der Umstand, dass es einzig in seiner Art ist, beraubt es nicht der Freiheit, wenn es nämlich dies Einzigartige nicht dadurch hat, dass es von einem andern behindert [abgesperrt] wird, sondern dadurch, dass es dies selbst *ist* und gleichsam sich selber gefällt und nichts besseres hat als sich; sonst würde man gerade dem die Freiheit absprechen, das am meisten das Gute erlangt. Wenn dies ungereimt ist, so dürfte es noch ungereimter sein das Gute selbst der Freiheit zu berauben, weil es gut ist und weil es in sich bleibt, ohne das Bedürfniss zu fühlen zu einem andern hin sich zu bewegen, da die andern Dinge sich zu ihm hin bewegen, und überhaupt ohne irgendein Bedürfniss irgend-

wie zu verspüren. Wenn also seine sogenannte Existenz seine sogenannte Thätigkeit ist — denn beides ist nicht verschieden, da ja dies auch nicht einmal beim Intellect stattfindet — so besteht die Thätigkeit nicht in höherem Grade im Sein als das Sein in der Thätigkeit. Daher hat es auch nicht jene naturgemässe Thätigkeit, auch wird die Thätigkeit und das sogenannte Leben nicht auf die sogenannte Substanz zurückgeführt werden, sondern die sogenannte Substanz, die ewig mit der Thätigkeit verbunden ist und sich ihr gleichsam zugesellt, macht aus beiden das Gute als ein selbsteigenes, sich selbst und keinem andern angehöriges.

8. Wir betrachten die Freiheit nicht als ein Accidens des Guten, sondern von den Aeusserungen der Freiheit an den andern Dingen durch Abstraction von den Gegensätzen aufsteigend betrachten wir sie an sich auf sich selbst bezogen; aber durch Uebertragung unzureichender Prädikate von den tiefer stehenden Dingen mögen wir immerhin, da wir unvermögend sind die zutreffenden Prädikate von ihm auszusagen, diese Aussagen über dasselbe machen. Jedoch lassen sich weder von seinen Eigenschaften, geschweige denn von seinem eigentlichen Wesen passende Aussagen auffinden; denn alles, sowohl das Schöne als das Ehrwürdige an ihm, ist später als es selbst. Denn von allem diesen ist es selbst Princip, obwohl in anderer Weise wieder nicht Princip. Da wir also alles bei Seite lassen, so auch den freien Willen und die Freiheit als ein späteres; denn dieser Begriff bezeichnet bereits die Einwirkung auf ein anderes und dass sie ungehindert geschieht und anderes existirt, worauf sie sich ungehindert erstreckt. Man muss es überhaupt ausser aller Beziehung setzen; denn es ist was es ist und vor den Attributen; sondern wir doch auch das Sein von ihm ab, also auch irgendwelche Beziehung auf das Seiende; auch die naturgemässe Thätigkeit kommt ihm nicht zu; denn auch diese ist ein späteres, und wenn sie auch von jenen intelligiblen Dingen ausgesagt wird, so kann sie nur von den aus einem andern stammenden ausgesagt werden, also in erster Linie von der Substanz, weil sie aus jenem entstanden ist; wenn aber die Natur zu dem Zeitlichen gehört, kann sie auch nicht von der Substanz ausgesagt werden; so kann man denn auch nicht einmal sagen, das Gute sei nicht von der Substanz her; denn wir haben das Sein hinweggethan und der Ausdruck 'nicht von ihr' würde nur gebraucht werden, wenn es von einem andern her stammte. So ist es also blosses Accidens. Nein, auch das Prädikat des Accidens darf nicht von ihm gebraucht werden; denn es ist

weder für sich noch in Beziehung auf ein anderes etwas; denn in dem Vielen hat das Accidens statt, wenn gewisse Dinge sind und anderes an ihnen haftet. Wie könnte also das Erste per Accidens entstanden sein? Denn es ist nicht gekommen, damit du fragest: wie ist es gekommen? Welch ein Geschick hat es herbeigeführt oder zu Stand und Wesen gebracht? Denn auch das Geschick war doch wohl nicht [vor dem Ersten] noch der Zufall; denn auch der Zufall kommt von einem andern und erscheint in der Welt des Werdens.

9. Allein wenn jemand den Begriff des Accidens zum Guten hinzunimmt, so muss man nicht bei dem Namen stehen bleiben, sondern verstehen, wie der Sprechende es meint. Was also meint er damit? Dies, dass es mit dieser Natur und Macht bekleidet Princip ist; denn auch wenn es eine andere Natur hätte, so wäre es eben das, was es seiner Natur nach war, und wenn dies ein geringeres wäre, so würde es doch nach seinem eigenen Wesen thätig gewesen sein. Dem gegenüber ist zu sagen, dass unmöglich das Princip aller Dinge das Accidentielle sein kann, weniger weil dies ein geringeres, sondern weil es nicht einmal gut oder in anderer Weise, als ein minder Vollkommenes, gut ist. Aber es muss das Princip aller Dinge besser sein als alles nach ihm; folglich ist es etwas bestimmt Abgegrenztes. Ich nenne es bestimmt abgegrenzt, weil es einzig in seiner Art und nicht aus Nothwendigkeit ist; denn es gab keine Nothwendigkeit; denn in dem, was dem Princip folgt, liegt die Nothwendigkeit und auch diese ohne dass sie die Gewalt darin hat; dies Einzigartige aber ist von sich selbst. Dies also ist auch nicht ein anderes, sondern was es eben sein musste; es war demnach so nicht zufällig, sondern weil es so sein musste, das heisst: es war Princip alles dessen, was sein musste. Dies also ist nicht so, wie es zufällig musste; denn es ist nicht was es zufällig wurde, sondern was es sein musste, oder vielmehr auch das nicht einmal was es musste; sondern das übrige muss warten, als was ihnen etwa der König erscheint, d. h. dass er sich als das, was er eben selbst ist, hinstellt, wobei er nicht erscheint wie es sich eben trifft, sondern als der wahre König, das wahre Princip und das wahre Gute, nicht thätig nach dem Guten — denn auf diese Weise würde er einem andern zu folgen scheinen — sondern das Eine seiend was er ist, so dass er nicht gemäss jenem sondern jenes ist. Wenn also auch bei dem Seienden der Begriff des Accidentiellen nicht statthat — denn dem Seienden kommt, wenn ihm etwas zukommen wird, das Accidentielle zu, aber

das Seiende selbst ist nicht accidentiell, noch ist das Seiende zufällig so, noch ist es von einem andern her so wie es ist, sondern dies ist die Natur des Seienden seiend zu sein: wie kann dann jemand bei dem über das Sein Erhabene an dies Accidentielle denken, dem es verliehen ist das Seiende erzeugt zu haben, das nicht von ungefähr so wurde, sondern ist wie die Substanz ist, deren Wesen ist was es ist und was der Intellect ist; denn sonst könnte jemand auch vom Intellect sagen, er sei so von ungefähr Intellect, gleich als ob der Intellect auch etwas anderes werden könnte als das, was die Natur des Intellects ist. Was also nicht aus sich herausgetreten, sondern unentwegt sich selber angehört, von dem kann man im vorzüglichsten Sinne sagen, es ist was es ist. Was lässt sich nun von dort aussagen, wenn man über dieses hinausgegangen ist und da hineingeschaut hat? Etwa: das wurde zufällig eben so, wie man es angethan sah? Weder das So noch das Irgendwie wurde so zufällig; das Accidentielle hat überhaupt nicht statt, sondern nur das So und nicht anders, sondern so. Aber selbst das So kannst du nicht aussagen, denn damit hättest du es begrenzt und zu einem bestimmten Etwas gemacht; vielmehr kann der Schauende weder das So noch das Nichtso aussagen, denn man würde das als etwas von dem Seienden bezeichnen, an dem das So sich findet. Es ist also etwas anderes als alles was ein So hat. Aber indem du es als unbestimmt schaust, wirst du es als die Gesammtheit des nach ihm Kommenden bezeichnen können, du wirst aber nicht sagen, dass es etwas von jenem ist, sondern du wirst es, wenn überhaupt, als eine insgesammt ihrer selbst wahrhaft mächtige Kraft bezeichnen, die das ist was sie will, oder vielmehr was sie will abwirft in das Seiende, während sie selbst grösser ist als alles Wollen und das Wollen hinter sich lässt. Weder also wollte sie selbst das So, um ihm etwa zu folgen, noch brachte sie ein anderer in eine solche Lage.

10. Man muss nun auch denjenigen, der ein solches Accidens statuirt, fragen, wie er dann annehmen wolle, dass ein solches Accidens möglichen Falls verkehrt sei. Und wie will jemand das Accidens eliminiren? Wenn es eine gewisse Natur ist, so wird man zugeben, dass der Begriff des Accidens nicht zutrifft; denn wenn man die Natur, welche den andern Dingen das Accidentielle benimmt, dem Zufall anheimgiebt, wo soll dann das Nichtzufällige stattfinden? Es eliminirt aber das Zufällige dies Princip der Dinge, indem es ihnen Form und Grenze und Gestalt verleiht, und unmöglich kann man in dem so

vernunftgemäss Geschehenden den Grund dem Zufall anheimgeben, sondern man muss ihn eben dieser Vernunft zuschreiben; in dem aber, was nicht mit Ueberlegung und nicht nach naturgemässem Verlauf, sondern von ungefähr geschieht, herrscht der Zufall. Was aber das Princip aller Vernunft und Ordnung und Grenze anlangt, wie könnte jemand eine solche Hypostase dem Zufall anheimgeben? Freilich beherrscht der Zufall vieles, den Intellect aber und Vernunft und Ordnung beherrscht er nicht behufs ihrer Erzeugung, und wie kann da, wo der Zufall gerade das Gegentheil der Vernunft zu sein scheint, der Zufall die Vernunft erzeugen? Wenn also der Zufall den Intellect nicht erzeugt, so erzeugt er auch das nicht, was vor dem Intellect und höher als der Intellect ist; denn er hatte nicht woher er es erzeugen sollte, noch war er überhaupt irgendwie vorhanden im Intelligiblen. Wenn also vor jenem Guten nichts ist, sondern es selbst das Erste, so muss man hier Halt machen und nichts mehr über dasselbe sagen, sondern erforschen, wie die Dinge nach ihm geworden sind, aber nicht mehr wie es selbst geworden, weil es in Wahrheit nicht geworden ist. Wie nun? Wenn es nicht geworden, sondern ist wie es ist, sollte es da nicht Herr seines Wesens sein? Und wenn es nicht Herr seines Wesens, sondern ist was es ist, indem es sich nicht selbst zur Hypostase verhilft, sondern sich äussert wie es ist, so dürfte es eben dies nothwendig sein was es ist und sich nicht anders verhalten. Doch nicht, weil es sich nicht anders halten kann, verhält es sich so, sondern weil es so das beste ist. Denn zum Bessern sich zu wenden, dazu hat nicht jedes aus sich selbst die Macht, aber zum Schlechtern sich zu wenden, daran wird keins gehindert. Dass es indessen sich nicht zum Schlechtern wandte, geschah von selbst, nicht weil es gehindert, sondern weil es eben das war was sich nicht dahin wandte, und die Unmöglichkeit zum Schlechtern zu kommen bezeichnet nicht das Unvermögen des Nichtkommenden, sondern das Nichtkommen aus sich selbst und seiner selbst wegen. Und das Nichtkommen zu einem andern schliesst ein Uebermaass der Kraft in sich, denn jenes wird nicht durch Nothwendigkeit zurückgehalten, sondern es ist selbst die Nothwendigkeit und das Gesetz des andern. Die Nothwendigkeit hat sich also selbst zur Existenz verholfen? Sie existirt nicht einmal, da das andere nach dem Ersten um dieses willen Existenz gewonnen hat. Wie sollte also das vor der Hypostase Liegende durch sich selbst oder durch ein anderes Existenz gewonnen haben?

11. Aber was ist dies Nichtexistirende? Wir müssen schweigend davon gehen und dürfen unsere Meinung ungewiss lassend nicht weiter forschen. Denn wozu sollte man auch forschen, da man nicht weiter vorzudringen vermag, weil jede Untersuchung auf ein Princip geht und hierbei stehen bleibt. Ausserdem muss man annehmen, dass jede Untersuchung ausgeht entweder auf das Was oder die Beschaffenheit oder das Warum oder das Sein. Das Sein nun, wie wir es von jenem aussagen, folgt aus den Dingen nach ihm; das Warum sucht ein anderes Princip, während es von dem Princip des Universums kein Princip giebt; die Beschaffenheit forscht nach einer Eigenschaft und dieses hat keine Eigenschaft; das Was zeigt vielmehr an, dass wir nichts an ihm suchen müssen, indem wir es selbst allein, wenn es uns möglich, im Geiste erfassen in der Erkenntniss, dass wir ihm nichts anheften dürfen. Ueberhaupt scheinen wir diese Aporie über diese Natur in unser Denken aufgenommen zu haben, wenn wir es aufgenommen haben, aus dem Umstande, dass wir zuerst einen Raum und Ort setzen wie eine Art Chaos, sodann bei nunmehrigem Vorhandensein des Ortes diese Natur einführen in den in unserer Phantasie entstandenen oder vorhandenen Ort, ferner nach Einführung Gottes in einen solchen Ort forschen, woher und wie er hierher gekommen, und als wäre er ein Ankömmling seine Gegenwart und sein Wesen zu ergründen suchen, und zwar in der Annahme, als sei er wie aus der Höhe oder Tiefe hierher geworfen worden. Deshalb müssen wir nach Hinwegschaffung des Anlasses zur Aporie allen Ort weglassen aus der intuitiven Betrachtung Gottes und ihn an keinem Orte denken, weder als an ihm verweilend und feststehend noch als dorthin gekommen, sondern allein als seiend wie er ist; er selbst muss nothwendig zu den Begriffen gezählt werden, der Ort wie auch das andere als ein späteres und zwar späteres als alles übrige bezeichnet werden. Indem wir also diese in der örtlichen Auffassung liegende Ungereimtheit in unserm Denken bemerken, wie wir sie bemerken, umgeben wir ihn nicht mehr wie mit einem räumlichen Kreise, umfassen ihn auch nicht mehr wie etwas quantitatives, werden folglich auch die Quantität nicht als eine Eigenschaft von ihm aussagen; ebenso natürlich nicht die Qualität, denn an ihm findet sich keine Form, selbst keine intelligible; auch die Relation nicht, denn er besteht an und für sich, ehe noch ein anderes war. Was sollte es also bedeuten: 'er ist so per Accidens?' Oder wie sollen wir dies verstehen, wenn auch

alle andern Prädikate von ihm nur in der Negation bestehen? Daher ist es vielmehr wahr zu sagen, nicht: er ist so per Accidens, sondern: er ist auch nicht einmal per Accidens so; denn hier trifft auch das Accidens überhaupt nicht zu.

12. Wie nun? Er ist nicht was er ist? Aber er ist selbst doch wenigstens Herr des Seins was er ist oder des transscendenten Seins? Denn die Seele, welche durch das Gesagte keineswegs überzeugt ist, befindet sich wieder in Zweifel. Es ist also hierüber folgendes zu sagen: Jeder von uns ist hinsichtlich seines Körpers weit entfernt von der Substanz, hinsichtlich der Seele dagegen und unsers eigentlichen Wesens haben wir Theil an der Substanz und sind eine gewisse Substanz. Das heisst wir sind gewissermaassen etwas Zusammengesetztes aus Differenz und Substanz, also nicht ursprünglich Substanz und Substanz an sich, darum auch nicht Herren unserer eigenen Substanz. Denn etwas anderes ist die Substanz und etwas anderes wir, und nicht wir sind Herren unserer eigenen Substanz, sondern die Substanz beherrscht uns, wenn anders diese auch die Differenz hinzufügt. Aber da wir das, was uns beherrscht, gewissermaassen selbst sind, so sind wir dadurch nichts geringeres und hier dürfen wir Herren unser selbst genannt werden; was aber gänzlich ist was es ist und nicht verschieden ist von seiner Substanz, bei dem ist das was es ist auch das Beherrschende und wird nicht mehr auf ein anderes bezogen insofern es ist und insofern es Substanz ist. Und andererseits brauchte es auch nicht Herr selber zu sein, insofern es das ist, was als erstes auf die Substanz bezogen wird. Was also die Substanz frei macht, nämlich von Natur offenbar zum Freimachen bestimmt und darum wohl als ein Freimachendes bezeichnet: wem könnte das unterworfen sein? — wenn anders es erlaubt ist das überhaupt nur auszusprechen. Es ist dies aber frei durch seine Substanz; doch auch diese ist von ihm aus frei und später und es selbst hat keine Substanz. Wenn also eine Thätigkeit in ihm ist und wir ihn selbst in die Thätigkeit setzen, so giebt es deswegen nicht etwas von ihm verschiedenes und ist er selbst nicht Herr seiner selbst, von dem etwa die Thätigkeit ausginge, weil die Thätigkeit und er selbst nicht verschiedene Dinge sind. Wenn wir aber überhaupt keine Thätigkeit in ihm zulassen, sondern annehmen, dass das andere durch seine Thätigkeit um ihn seine Existenz erhalte, so werden wir noch weniger weder das Beherrschende noch das Beherrschte dort zulassen, sondern selbst jenes 'er ist sein eigener Herr' ihm absprechen, nicht weil

etwas anderes sein Herr ist, sondern weil wir das ihn selbst Beherrschende der Substanz zugetheilt, es selbst aber in etwas noch Werthvolleres gesetzt haben. Was ist es nun, das in dem noch Werthvolleren als das sich selbst Beherrschende beruht? Nun, weil Substanz und Thätigkeit dort gewissermaassen zweierlei waren, deshalb gab es aus der Thätigkeit den Begriff des Beherrschenden — dies war aber identisch mit der Substanz — deshalb wurde auch das Beherrschende etwas für sich bestehendes und wurde Herr seiner selbst genannt. Wo aber nicht zwei wie eins sind, sondern eins ist — denn da ist nur Thätigkeit oder überhaupt nicht einmal Thätigkeit — da giebt es mit Recht auch nicht das sich selbst Beherrschende.

13. Aber wenn man auch diese Namen von dem gesuchten Etwas nicht mit vollem Recht einführen darf, so möge doch wiederum gesagt werden, dass einerseits mit Recht gesagt worden, dass man selbst begrifflich es nicht als zwei Dinge hinstellen darf, während andererseits diese Namen der Ueberredung wegen jetzt gebraucht werden und man immerhin in den Ausdrücken etwas von dem strengen Denken abweichen darf. Denn wenn wir Gott [dem höchsten Gut] Thätigkeiten beilegen und seine Thätigkeiten seinem Willen beilegen — denn er ist nicht willenlos thätig — und ferner seine Thätigkeiten gleichsam sein Wesen ausmachen, so wird sein Wollen und seine Thätigkeit identisch sein. Wenn aber das, so ist er auch wie er wollte. Er will und wirkt also nicht anders als wie er von Natur ist, oder sein Wollen und Wirken ist sein Wesen. Er ist also schlechterdings Herr seiner selbst und auch das Sein trägt er in sich selbst. Betrachte ferner auch dies: ein jedes von dem Seienden, das nach dem Guten strebt, will lieber jenes als was es selbst ist sein und glaubt dann am meisten zu sein, wenn es Theil am Guten gewonnen hat, und in dem wünscht sich ein jedes zu sein, soviel es von dem Guten empfangen hat, weil offenbar die Natur des Guten weit eher von ihm erwählt werden muss, wenn anders dem bei einem andern besonders begehrenswerthen Antheil des Guten auch das Wesen entspricht, welches frei ist und zum Wollen hinzutritt und identisch ist mit dem Wollen und durch das Wollen seine Existenz erhalten hat. Und solange ein jedes das Gute nicht hatte, wollte es ein anderes, sofern es aber dasselbe erlangt hat, will es sich nunmehr selbst und eine solche Vereinigung hat weder zufällig statt noch besteht sein Wesen ausserhalb des Wollens, es wird durch dies Gute bestimmt und gehört durch dies sich selber an. Wenn also hierdurch ein jedes sich selbst

zu etwas macht, so wird es doch wohl bereits klar, dass jenes in erster Linie und ursprünglich ein solches ist, durch welches auch das übrige durch sich selbst sein kann, und seinem sogenannten Wesen wohnt der Wille gleichsam ein solches zu sein bei, und es ist unmöglich ihn zu begreifen, ohne dass er selbst sein will was er ist; er fällt mit sich selbst zusammen, indem er selbst sein will und das ist was er will, sein Wille und er selbst sind eins und dadurch ist er nicht weniger eins, weil er selbst nichts anderes ist, etwa ein zufälliges, und sein etwaiges Wollen kein anderes. Denn was sollte er anderes wollen als das, was er ist? Denn wenn wir auch voraussetzten, dass er sich wähle was er werden will und dass es ihm gestattet sei, seine eigene Natur in etwas anderes zu verwandeln, so dürfen wir doch weder annehmen dass er etwas anderes werden wolle noch dass er sich selbst etwas vorwerfe, als sei er aus Nothwendigkeit was er ist, weil er nämlich das selbst ist was er eben selbst immer wollte und will. Denn in Wahrheit ist die Natur des Guten das Wollen seiner selbst, ohne dass er bestochen oder durch seine Natur herbeigezogen würde, sondern so, dass er sich selber wählt, weil ja auch ein anderes nicht vorhanden war, zu dem er müsste gezogen werden. Auch das könnte man sagen, dass im übrigen ein jedes in seinem Wesen nicht die Art sich selbst zu gefallen mitbegreift; dann würde sich etwas auch selbst missfallen; in der Hypostase des Guten aber muss nothwendig die Wahl und das Wollen seiner selbst mit enthalten sein, oder es wird einem andern schwerlich gelingen sich selbst zu gefallen, was nämlich durch Theilnahme oder Vorstellung des Guten sich selbst gefällt. Man muss aber den Namen, wenn jemand bei der Darstellung jenes sie aus Nothwendigkeit der Beweisführung wegen gebraucht, zugestehen was wir streng genommen nicht gestatten; es möge auch bei einem jeden das 'gleichsam' hinzugenommen werden. Wenn also das Gute besteht und die Wahl und das Wollen es mit zu Stand und Wesen bringen — denn ohne diese wird es nicht sein — wenn aber dies nicht vieles sein darf, so muss man das Wollen und das Wesen und den Willen als eins fassen und der Wille muss durch sich selbst nothwendig auch das Sein durch sich selbst für sich sein; folglich hat die Argumentation gefunden, dass das Gute sich selbst geschaffen hat. Denn wenn das Wollen von ihm stammt und gleichsam sein Werk ist, dies aber identisch ist mit seiner Hypostase, so hat er sich selbst zur Hypostase verholfen; folglich ist er nicht, was er durch Zufall war, sondern was er selbst wollte.

14. Man muss ferner die Sache auch auf diese Weise betrachten: ein jedes von dem, was Sein heisst, ist entweder identisch mit seinem eigenen Sein oder davon verschieden, wie dieser bestimmte Mensch verschieden ist von dem Begriff des Menschen; jedoch hat der einzelne Mensch Theil an dem Begriff des Menschen. Seele aber und Seele sein [Begriff der Seele] ist identisch, wenn die Seele einfach und nicht als Prädikat eines andern genommen wird, ebenso der Mensch an sich und der Begriff Mensch [Mensch sein]. Nun kann das, von dem der Begriff des Menschen verschieden ist, wohl per Accidens entstehen, der Begriff des Menschen aber nicht, d. h. der Begriff Mensch ist durch sich selbst. Wenn nun der Begriff Mensch durch sich selbst und nicht zufällig oder accidentiell ist, wie kann das über dem Begriff Mensch Stehende, das den Menschen Erzeugende, dem alles Seiende eignet, zufällig genannt werden, eine Natur, die einfacher ist als der Begriff des Menschen und überhaupt des Seienden? — wenn man nämlich bis zum Einfachen vorschreitend den Zufall nicht mit einführen darf; folglich hat unmöglich auch zum Einfachsten der Zufall Zutritt. Ferner muss man auch jenes irgendwo schon Gesagte bedenken, dass ein jedes von dem wahrhaft Seienden und von jener Natur zur Existenz Geführten, auch wenn etwas im Bereich des Sinnlichen eine bestimmte Beschaffenheit hat, diese Beschaffenheit durch die Abstammung von jenem hat; ich verstehe aber unter Beschaffenheit dies, dass etwas mit dem Wesen auch den Grund seiner Existenz hat, so dass man bei nachheriger Betrachtung eines jeden sagen kann, warum ein jedes der an einem Subject vorhandenen Dinge ist, z. B. warum ein Auge und warum diese Menschen diese Füsse haben, ferner dass die miterzeugende Ursache jeder Theil eines jeden sei und dass die Theile einer um des andern willen seien. Warum erstrecken sich die Füsse in die Länge? Weil dies Glied so beschaffen und das Gesicht so beschaffen ist, darum sind auch die Füsse so beschaffen; überhaupt ist die allseitige Harmonie aller Theile der wechselseitige Grund, und der Grund warum dieses ist, liegt darin, dass der Begriff des Menschen dieser ist; folglich ist der Grund und das Sein identisch. Dies alles ist aber so aus einer Quelle hervorgegangen, die nicht überlegte, sondern auf einmal ganz den Grund und das Sein darbietet. Die Quelle also des Seins und des Grundes des Seins giebt beides zusammen; was aber die Beschaffenheit des Werdenden anlangt, so ist der Grund ihres Daseins viel ursprünglicher und wahrer und weit mehr als nach jenem zu

schliessen auf das Bessere gerichtet. Wenn also nichts planlos oder zufällig ist und jenes 'es traf sich eben so' bei keinem statt hat von dem, was seinen Grund in sich hat, wenn diesen Grund aber alles aus ihm [dem Guten] Stammende hat, so ist der Vater der Vernunft, des Grundes und des ursächlichen Wesens, was alles weit abliegt vom Zufall, das Princip und gleichsam das Vorbild alles dessen, was nicht in Gemeinschaft steht mit dem Zufall, eben das wahrhaft Seiende und das Erste, er selbst der Grund seiner selbst, durch sich selbst und um seiner selbst willen; denn er ist ursprünglich er selbst und überwesentlich selbst.

15. Auch liebenswürdig und die Liebe ist ebenderselbe und zwar die Liebe seiner selbst, weil er nicht anders schön ist als durch sich selbst und in sich selbst. Denn auch das Insichselbstsein hat er nicht anders als dadurch, dass das in ihm Seiende mit ihm [dem Subject] identisch ist. Wenn aber das Darinseiende mit dem Subject eins und das Strebende mit dem Erstrebten eins ist, der Gegenstand des Strebens aber als Hypostase und gleichsam als Substrat gedacht wird, so ergiebt sich uns wieder das Streben und die Substanz als identisch. Wenn das, so ist wieder dieser Schöpfer und Herr seiner selbst ebenderselbe und er ist geworden nicht wie etwas anderes wollte, sondern wie er selbst wollte. Und auch wenn wir sagen, er nehme nichts anderes in sich auf und nichts anderes ihn, so haben wir ihn auch auf diese Weise dem Zufall entrückt, nicht allein dadurch dass wir ihn vereinzeln und rein von allem andern halten, sondern weil, wenn wir selbst auch zuweilen in uns eine solche Natur erblicken, die nichts von dem hat, was uns anklebt und wonach wir leiden müssen, was sich eben zuträgt und zufällig geschieht, doch alles andere uns Anhaftende Zufälligkeiten dienstbar und ausgesetzt ist und gleichsam zufällig seinen Gang geht, während diesem allein hingegen die Herrschaft über sich und die freie Selbstbestimmung zukommt vermöge der Thätigkeit eines gutartigen Lichtes und eines Guten, das höher ist als die Vernunft, einer Thätigkeit, die das Uebervernünftige nicht als ein äusseres besitzt. Wenn wir dahinan nun gelangt und dies allein geworden sind und alles andere dahinten lassen: wie sollen wir es anders nennen als dass wir mehr sind als frei und mehr als selbstherrlich? Wer möchte uns dann den Zufälligkeiten oder dem Ungefähr oder Gerathewohl unterwerfen, da wir das wahrhaftige Leben geworden oder zu dem gelangt sind, was nichts anderes hat, sondern es selbst allein ist? Alles andere ist isolirt sich nicht

selbst genug zum Sein, dies aber ist was es ist auch in seiner Isolirung. Die erste Hypostase besteht ferner nicht in einem unbeseelten oder unvernünftigen Leben; denn dies ist gleichfalls zum Sein, da es eine Zerstreuung der Vernunft und Unbestimmtheit ist; sondern soweit es vorschreitet zur Vernunft, lässt es den Zufall hinter sich; denn was der Vernunft gemäss geschieht, geschieht nicht durch Zufall. Uns aber tritt beim Aufsteigen jenes nicht entgegen als Vernunft, sondern als etwas grösseres als Vernunft: so weit liegt es ab vom Zufall. Denn die Wurzel der Vernunft wächst aus sich selbst heraus und hierin endet alles, gleichsam der Anfang eines sehr grossen vernunftgemäss wachsenden Baumes und eine auf sich selbst beruhende Basis, die dem Baum, den sie erlangt hat, ein vernunftgemässes Dasein verleiht.

16. Da wir sagen und angenommen wird, dass dies überall und doch auch nirgends ist, so ist genau zu überlegen, wie dies auch von dieser Seite unserer Betrachtung aus aufgefasst werden muss. Denn wenn Gott nirgends ist, so ist er auch nirgends per Accidens, und wenn überall, so ist er überall so gross als er selbst ist; folglich ist er das 'überall' und das 'auf jede Weise' selbst, nicht in jenem Ueberall befindlich, sondern dieses selbst ausmachend und auch den andern Dingen in dem Ueberall zu sein verleihend. Wer aber die oberste Ordnung hat, oder vielmehr nicht hat, sondern selbst der oberste ist, dem ist alles unterworfen; nicht er kommt jenem zu, sondern jenes ihm, oder vielmehr das andere bewegt sich um ihn, wobei er nicht auf jenes, sondern jenes auf ihn schaut; er bewegt sich gleichsam in sein eigenes Innere hinein aus Liebe zu sich selbst, dem reinen Glanze, das selbst seiend was er lieb gewonnen, d. h. er hat sich selbst zur Existenz verholfen, wenn anders er bleibende Energie und das Liebenswertheste gleichsam Intellect ist. Der Intellect aber ist das Werk einer Thätigkeit, folglich er selbst Werk einer Thätigkeit; aber nicht das irgend einer andern, folglich ist er selbst das Werk seiner eigenen Thätigkeit [Energie]. Nicht also ist er wie er zufällig wurde, sondern wie er wirkt, so ist er selbst. Ferner demnach, wenn er hauptsächlich deshalb ist, weil er sich gleichsam auf sich selber stützt und gleichsam auf sich selbst schaut und das Sein gleichsam das Schauen auf sich selbst ist, so schafft er sich gleichsam selbst. Er ist also nicht wie er zufällig wurde, sondern wie er selbst will, und auch sein Wille ist nicht von ungefähr oder so zufällig; denn der Wille des Besten ist in seinem Sein nicht aus Zu-

fall. Dass aber eine solche Neigung seinerseits zu sich selbst, die eine Thätigkeit von ihm und ein Verharren in ihm ist, sein eigenthümliches Sein hervorbringt, das zeigt die Annahme des Gegentheils; denn wenn er sich aus sich heraus neigt, so wird er sein eigenes Sein vernichten. Sein eigenes Sein ist also die auf ihn selbst gerichtete Thätigkeit; dies aber ist eins und er selbst. Er selbst hat sich also zu Stand und Wesen gebracht, indem mit ihm zugleich die Thätigkeit hervortrat. Wenn er also nicht wurde, sondern seine Thätigkeit immer war und gleichsam ein Wachen, ohne dass das Wachende ein anderes ist, ein immer währendes Wachen und transscendentes Denken, dann ist er so wie er wachte. Das Wachen aber liegt hinaus über das Sein und den Intellect und das vernünftige Leben; alles dies aber ist er selbst; er selbst ist also eine Thätigkeit über den Intellect, das Denken und das Leben hinaus; aus ihm stammt dies und nicht von einem andern. Von ihm selbst also und aus ihm selbst stammt für ihn das Sein. Er ist also nicht so wie er eben wurde, sondern wie er selbst wollte.

17. Eine andere Betrachtungsweise ist diese: Von einem jeden im All und von diesem All sagen wir eine solche Verfassung aus, als ob es sich so damit verhielte, wie der Vorsatz des Schöpfers es wollte, und als ob er es mit Vorsatz und Voraussicht überlegend nach der Vorsehung also gemacht hätte; da die Dinge sich nun immer so verhalten und immer so werden, so lägen in den schöpferischen Elementen die Begriffe, welche in einer vollkommeneren Ordnung feststünden; daraus folgt, dass die Dinge dort über der Vorsehung und über dem Vorsatz liegen und alles stets vernunftgemäss stehen bleibt, was in dem Seienden ist. Wenn also einen solchen Zustand jemand Vorsehung nennen will, so verstehe er das dahin, dass es *vor* diesem All einen feststehenden Intellect giebt, von dem her und dem gemäss dieses All ist. Wenn es also *vor* allem einen Intellect giebt und ein solcher Intellect Princip ist, so ist er nicht wie er gerade wurde, zwar vielfach aber mit sich selbst im Einklang und gleichsam in eins zusammengeschlossen. Denn keineswegs sind eine in sich geschlossene Vielheit und alle von einer absoluten Einheit umfassten Begriffe von Ungefähr und durch Zufall, sondern von einer solchen Natur weit entfernt und ihr so sehr entgegengesetzt als der irrationelle Zufall dem Begriff [der Vernunft]. Wenn aber das vor einem solchen Stehende Princip ist, so ist dieses selbstverständlich dem also durch Vernunft Erfüllten nahe und dies also durch Vernunft Erfüllte ist gemäss jenem [Ersten] und hat Theil an jenem und ist

wie jenes will und die Möglichkeit jenes. Untheilbar ist demnach jener, alles ein Logos, eine Zahl und ein Begriff, grösser und mächtiger als der gewordene; nichts ist grösser und besser als er. Er hat also auch aus einem andern weder das Sein noch die Qualität. Durch sich selbst also ist er, was er für sich und zu sich selbst ist, damit er auch auf diese Weise nicht nach aussen und zu einem andern, sondern ganz und gar auf sich selbst bezogen werde.

18. Und wenn du ihn suchst, dann suche nichts Aeusseres an ihm, sondern alles nach ihm Kommende suche inwendig; ihn selbst lass auf sich beruhen. Denn das Aeussere ist er selbst, Umfang und Maass aller Dinge. Oder er ist im tiefsten Innern, das Aeussere dagegen, das sich wie im Kreise an ihn hält und gänzlich von ihm abhängt, ist der Begriff und die Vernunft; oder vielmehr es dürfte Vernunft sein, soweit und insofern es sich an ihn knüpft und von ihm abhängt, da es ja von ihm her sein vernünftiges Wesen hat. Wie man nun von einem Kreise, der ringsum das Centrum berührt, zugestanden wird, dass er vom Centrum sein Wesen [seine Kraft] habe und gleichsam centriform sei, insofern die Linien im Kreise, die in einen Mittelpunkt zusammenlaufen, ihr Ende, nämlich das gegen das Centrum hin, dem gleich machen, auf das sie zuführen und von dem sie gleichsam entsprungen sind, wobei dies freilich höher ist als dass es durch die Linien und ihre Enden erreicht würde — und diese Enden sind zwar gewissermassen jenes, jedoch nur dunkel und gleichsam Spuren jenes, das, weil es sie beherrscht, auch die Linien beherrscht, welche es überall haben, und jenes erscheint durch die Linien wie es beschaffen ist, gleichsam ein unentfaltet Entfaltetes —: so muss man auch die Vernunft und das Seiende fassen und annehmen, dass es geworden aus jenem und gleichsam ausgeschüttet und ausgewickelt und geknüpft an seine intelligible Natur den gleichen in Einem befindlichen Intellect bezeuge, der doch nicht Intellect ist: denn er ist Eins; wie man auch dort das Centrum nicht als die Linien und den Kreis zu fassen hat, sondern als den Vater des Kreises und der Linien, der Spuren von sich hinterlässt und in beharrlicher Kraft Linien und Kreis, die nicht gänzlich von ihm losgelöst sind, mit einer gewissen Stärke erzeugt hat. So denn auch, wenn die intelligible Kraft um jenes Urbild gleichsam als sein Abbild herumläuft, das in Einem vielfach und nach vielen Seiten hin sich gleichsam bewegt und deshalb Intellect wird, während jenes vor dem Intellect bleibt, indem es aus seiner Kraft den

Intellect erzeugt: welch ein Zufall, welch ein Ungefähr oder Accidens sollte einer solchen Kraft, die den Intellect und das Seiende hervorbringt, sich nähern? Denn von derselben Beschaffenheit wie das im Intellect, das ihn vielfach theilt, ist auch das in jenem Einen, ähnlich dem Lichte, das sich weithin zerstreut und doch aus einem in sich Einen hervorstrahlt — das Zerstreute ist das Bild, die Quelle das Wahre; doch ist das Zerstreute nicht ein verschiedenartiges Bild d. h. der Intellect, welcher nicht durch Zufall, sondern Begriff und Grund jedes einzelnen ist. Der Grund des Grundes aber ist jenes. In höherem Grade also ist es Grund, gleichsam das Ursächlichste und Wahrere, das alle zukünftig von ihm ausgehenden intelligiblen Ursachen in sich hat und nicht das Zufällige sondern das Selbstgewollte erzeugt. Das Wollen aber war kein unvernünftiges oder blindes oder zufälliges sondern ein nothwendiges, da es dort einen blinden Zufall nicht giebt. Daher sagt auch Plato, um es möglichst genau zu bezeichnen, das Nothwendige und Angemessene [Zeitgemässe] sei weit entfernt vom Zufall, sondern was eben ist, das sei nothwendig. Wenn aber dies das Nothwendige ist, so kann es nicht unvernünftig geschehen, und wenn es der angemessene Zeitpunkt selbst ist, so ist das, was in dem Nachfolgenden vorzugsweise dominirt, auch zuvor für sich selbst der rechte Zeitpunkt und zwar nicht wie durch Zufall, sondern das ist es, was er selbst gleichsam wollte, wenn anders er das Nothwendige will und das Nothwendige und die Thätigkeit des Nothwendigen eins sind; und es ist nothwendig nicht als Substrat, sondern als erste Energie, die sich als das zeigte was sie eben musste. So nämlich müssen wir von Gott reden, da wir nicht von ihm reden können wie wir möchten.

19. Es möge nun jemand, von dem Gesagten aus zu jenem sich aufschwingend, jenes selbst ergreifen; er wird es auch selbst schauen, ohne jedoch davon soviel sagen zu können als er will. Wenn er jenes in sich erblickt, so wird er von aller Bezeichnung absehend jenes als durch sich selbst existirend annehmen, dergestalt dass wenn es eine Wesenheit hätte, seine Wesenheit ihm selber diente und gleichsam von ihm herstammte; auch möchte niemand bei seinem Anblick noch von einem Accidens zu reden wagen, überhaupt kaum ein Wort verlauten zu lassen im Stande sein. Er wird bei dem Wagniss erschreckt werden und auch wenn er sich irgendwohin aufschwingt, wird er von ihm nichts zu sagen wissen, da jener ihm überall gleichsam vor den Augen der Seele erscheint und er ihn, wohin er

den Blick auch richtet, anschaut, es sei denn dass er Gott fahren lassend den Blick anderswohin heftet, ohne an ihn noch zu denken. Vielleicht hat man sich auf diese Weise auch jenes 'über der Wesenheit' zu denken, das die Alten in räthselhaften Worten ausdrücken, nämlich dass er nicht allein das Wesen erzeugt, sondern dass er weder dem Wesen noch sich selbst unterworfen ist, dass ferner sein Wesen für ihn nicht Princip ist, sondern dass er selbst als Princip des Wesens das Wesen nicht für sich selbst hervorgebracht, sondern nach der Erzeugung es ausserhalb seiner selbst hat sein lassen, da ja der des Seins nicht bedarf, der es selbst geschaffen. Also auch nicht einmal gemäss dem, was er ist, schafft er das, von dem man sagt: es ist.

20. Wie nun? Ergiebt sich nicht, möchte jemand sagen, dass Gott war ehe er wurde? Denn wenn er sich selbst schafft, so ist er hinsichtlich des 'sich selbst' noch nicht, durch das Schaffen andererseits ist er schon vor sich selbst, da er das Geschaffene selbst ist. Darauf ist denn zu sagen, dass Gott überhaupt nicht als geschaffener sondern als schaffender zu betrachten ist, wobei wir sein Schaffen als ein absolutes hinstellen und nicht als ein solches, aus dem ein anderes zu vollenden bezweckt wird, sondern so, dass seine Thätigkeit nicht etwas anderes bezweckt, sondern ganz er selbst ist; denn hier sind nicht zwei sondern eins. Auch ist nicht zu befürchten, dass wir die erste Thätigkeit ohne Wesenheit setzen, sondern eben dies ist gewissermassen als die Hypostase zu setzen. Setzt aber jemand eine Hypostase ohne Thätigkeit, so wird das Princip mangelhaft und das vollkommenste Princip von allen unvollkommen sein. Und wenn jemand [zur Hypostase] Thätigkeit hinzusetzt, so wahrt er die Einheit nicht. Wenn nun die Thätigkeit vollkommener ist als die Wesenheit, das Vollkommenste aber das Erste ist, so wird die Thätigkeit das Erste sein. Sowie er also in Wirksamkeit tritt, ist er dies auch schon und es lässt sich nicht sagen, dass er war bevor er wurde; denn als er war, da war er nicht bevor er wurde, sondern er war bereits ganz und gar. Eine Thätigkeit also, die der Substanz nicht unterworfen ist, hat die reine Freiheit und so ist er selbst von sich selbst. Denn wenn er in sich gehalten würde, um von einem andern sein Dasein zu haben, so wäre er selbst nicht der erste aus sich; wenn es aber mit Recht heisst, er halte sich in sich selbst zusammen, so ist er selbst es auch, der sich aus sich heraussetzt, wenn anders er, was er seiner Natur nach in sich fasst, auch von Anbe-

ginn an zum Dasein gerufen hat. Wenn es also eine Zeit gäbe, von der aus er anfinge zu sein, so würde das Schaffen in vorzüglichem Sinn von ihm ausgesagt werden; nun aber, wenn er sogar vor aller Zeit war was er ist, muss dies Schaffen als mit seinem Sein zugleich gesetzt aufgefasst werden. Denn das Sein ist eins mit dem Schaffen, dem ewigen Schaffen. Daher spricht man auch von einem Herrschen über sich selbst; und wenn hier zwei sind, in eigentlichem Sinne, wenn aber nur eins, so bleibt das Herrschende allein übrig; denn es giebt hier kein Beherrschtes. Wie kann es nun ein Herrschendes geben ohne etwas, worauf es sich richtet? Nun, das Herrschende bezieht sich hier darauf, dass er nichts über sich hat, weil es nichts vor ihm gab. Wenn es nichts gab, so ist er das Erste d. h. nicht nach äusserer Rangordnung, sondern nach seinem gebietenden Einfluss und seiner schlechthin selbstherrlichen Macht. Wenn aber schlechthin, so lässt sich dort nichts annehmen, was nicht selbstherrlich wäre. Alles ist also in ihm selbstherrlich. Was ist also an ihm, das er nicht selbst wäre? Was also, das er nicht wirkend schafft? Und was, das nicht sein Werk wäre? Denn wenn etwas in ihm nicht sein Werk wäre, so wäre er schlechthin weder selbstherrlich noch allmächtig; denn eben jenes beherrschte er nicht und so wäre er auch nicht allmächtig. Jenes wenigstens beherrscht er nicht, dessen er nicht mächtig ist um es zu schaffen.

21. Konnte er sich nun zu etwas anderem machen als er sich machte? Damit würden wir ihm auch das Schaffen des Guten absprechen, da er das Böse doch wohl nicht schafft. Denn das Können ist dort nicht so zu verstehen, als ginge es auch auf die Gegensätze, sondern von einer unerschütterlichen und unwandelbaren Kraft, welche dann am meisten Kraft ist, wenn sie sich nicht entfernt von dem Einen; denn die Gegensätze hervorbringen zu können ist das Zeichen eines Unvermögens, das sich in dem Besten nicht behaupten kann. Ferner muss das Schaffen seiner selbst, von dem wir reden, auch ein einmaliges und endgültiges sein; denn es ist schön; und wer möchte es ändern, da es durch den Willen Gottes geschieht und Wille' ist? Geschieht es nun durch den Willen eines noch nicht Seienden? Was versteht man unter 'Willen', wenn jener seiner Hypostase nach nicht will? Woher soll ihm der Wille kommen in der Absonderung von einer Substanz, die ohne Wirksamkeit ist? Vielmehr war das Wollen in der Substanz, es ist also nichts anderes als die Substanz. Oder war hier etwas, was nicht war, z. B. der Wille? Alles war also

Wille und es ist nichts darin, was nicht will. Folglich gab es auch nichts vor dem Willen; folglich ist zuerst er selbst der Wille. Folglich ist er auch wie er wollte und was er wollte, und das Ergebniss des Willens ist das, was ein solches Wollen erzeugte; es erzeugte aber nichts mehr in ihm, denn dies war bereits. Der Ausdruck aber ‘er schliesst sich in sich selbst zusammen’ ist, wenn man ihn richtig braucht, dahin zu verstehen, dass alles andere was es giebt von diesem aus gehalten und getragen wird; denn es ist durch Theilnahme an ihm und auf ihn wird alles zurückgeführt; er selbst hingegen bedarf als von sich selbst existirend weder des Zusammenhaltens noch der Theilnahme, sondern er ist sich selbst alles, oder vielmehr er bedarf auch nicht einmal irgend etwas für sich selbst, sondern wenn du ihn nennst oder denkst, so lass alles andere dahinten. Wenn du also alles hinweggethan und ihn allein übrig gelassen hast, so frage nicht danach was du ihm zusetzen könntest, sondern ob du vielleicht etwas nicht von ihm hinweggenommen habest in deiner Meinung. Denn dass auch du ein Princip ergreifest, worüber sich weder etwas sagen noch annehmen lässt, ist möglich; aber transscendent ist allein dies in Wahrheit Freie, weil es nicht einmal sich selber unterworfen, sondern allein es selbst und in Wahrheit selbst ist, während von dem andern ein jedes es selbst und ein anderes ist.

NEUNTES BUCH.

Ueber das Gute oder das Eine.

1. Alles Seiende ist durch das Eine seiend, sowohl das, was ursprünglich seiend ist, als auch das, was irgendwie zu dem Seienden gezählt wird. Denn was sollte es auch sein, wenn es nicht Eins wäre? Da ja jenes, des Einen beraubt, nicht ist was es genannt wird. Denn es giebt weder ein Heer, wenn es keine Einheit geben soll, noch einen Chor noch eine Heerde ohne Einheit. Aber auch ein Haus oder ein Schiff giebt es nicht ohne dass sie das Eine haben, wenn anders das Haus und das Schiff eine Einheit bilden; wenn sie diese verloren haben, so ist das Haus nicht mehr Haus und das

Schiff nicht mehr Schiff. Die continuirlichen Grössen hören demnach auf zu sein, wenn in ihnen das Eine nicht vorhanden ist; zertheilt wenigstens alteriren sie das Sein in sofern, als sie das Eine zerstören. Ebenso auch die Körper der Pflanzen und Thiere, deren jeder eine Einheit bildet: wenn sie in eine Vielheit zerrieben das Eine verlassen, so vernichten sie ihr eigenes Wesen und sind nicht mehr was sie waren, sondern sind andere geworden und zwar jene, die vermöge einer Einheit existiren. Auch die Gesundheit ist dann vorhanden, wenn der Körper zur Einheit geordnet worden, desgleichen Schönheit, wenn die Natur des Einen die Theile zusammenhält; ferner Tugend der Seele, wenn diese zur Einheit geführt und zu einer Harmonie geeint worden ist. Muss man nun etwa, da die Seele alles schaffend, bildend, gestaltend, ordnend zur Einheit führt, auf diese recurriren und sagen, dass sie den Reigen des Einen führt und diese das Eine ist? Nein, wie sie, die den Körpern das andere zuführt, nicht selbst ist was sie giebt, z. B. Gestalt und Form, die vielmehr von ihr selbst verschieden sind, so muss man, wenn sie auch eine Einheit giebt, doch annehmen, dass sie dieselbe als eine von ihr selbst verschiedene giebt und dass sie auf das Eine blickend ein jedes zu einer Einheit macht, wie sie auch auf einen Menschen blickend einen Menschen macht, indem sie mitsammt dem Menschen das in ihm liegende Eine ergreift. Denn von den Dingen, die eins genannt werden, ist ein jedes in der Weise eins, wie es seinem Wesen nach ist. Es hat also das weniger Seiende das Eine weniger, das mehr Seiende mehr. So hat auch die Seele als etwas von dem Einen verschiedenes das Eine, je nachdem sie in höherem Grade und wahrhaft ist, jedoch ist sie das Eine selbst nicht; denn die Seele ist eine und gewissermassen per Accidens das Eine, es sind hier zwei, Seele und Eins, wie auch Körper und Eins. Das Discrete, wie z. B. ein Chor, liegt ferner ab von dem Einen, das Continuirliche steht ihm näher; die Seele steht ihrerseits noch in engerer Gemeinschaft mit ihm. Wenn man aber deshalb, weil die Seele überhaupt nicht sein kann ohne eins zu sein, die Seele und das Eine identificirt, so existirt zunächst auch alles andere nur in Gemeinschaft mit dem Einen; aber gleichwohl ist das Eine von ihm verschieden; denn Körper und Eins sind nicht identisch, sondern der Körper hat Theil an dem Einen. Sodann ist auch die eine Seele eine vielfache, wenn sie auch nicht aus Theilen besteht; denn es liegen eine Menge von Kräften in ihr: Zorn, Begehren, Vorstellen u. a., welche durch das Eine wie durch ein festes

Band zusammengehalten werden. Die Seele führt nun zwar als eine das Eine auch selbst einem andern zu; aber sie leidet dies auch ihrerseits von einem andern.

2. Ist nun etwa bei dem nach Theilen gegliederten Einen das Wesen und das Eine nicht identisch, bei dem als Ganzes Seienden und der Substanz dagegen das Wesen desselben und das Eine identisch? Dann würde, wer das Seiende gefunden hätte, auch das Eine gefunden haben, und dass eben die Substanz das Eine selber sei. Wenn z. B. die Substanz Intellect wäre, so würde auch das Eine Intellect sein, nämlich als ein ursprünglich Seiendes und ursprüngliches Eine, der so auch den andern Dingen Antheil am Sein und in demselben Maasse auch an dem Einen gewährte. Denn als was wollte man ausser dem Sein selbst auch das Eine bezeichnen? Es wäre in der That identisch mit dem Einen; denn 'Mensch' und 'ein Mensch' wären identisch; in derselben Weise wie jedes eine Zahl hat, wie wenn man gewisse Dinge zwei nennt, würde das Eine dem Ding allein zukommen. — Wenn nun die Zahl zu dem Seienden gehört, so gehört dazu offenbar auch das Eine; und es fragt sich, was es ist. Wenn es aber nur eine Thätigkeit der Seele ist, welche durch Zählen sich in den Dingen orientirt, so ist das Eine nichts an den Dingen selbst. Aber die Erörterung ergab, dass wenn jedes Einzelobject das Eine verlöre, es überhaupt nicht sein würde. Es gilt also zuzusehen, ob das Eine in jedem einzelnen Falle und das Seiende, ebenso ob das Seiende überhaupt und das Eine identisch sind. Allein wenn das Seiende die Vielheit jedes Einzelnen ist und das Eine unmöglich eine Vielheit sein kann, so ist beides von einander verschieden. Ein Mensch wenigstens ist ein lebendiges, ein vernünftiges Wesen und hat viele Theile und diese vielen Theile werden durch das Eine gebunden; ein anderes ist also Mensch und Eines, wenn das eine theilbar, das andere untheilbar ist. Ebenso dürfte auch das ganze Seiende, das alle seienden Dinge in sich befasst, vielmehr ein Vieles sein und verschieden von dem Einen, während es durch Theilnahme und Berührung allerdings das Eine hat. Das Seiende hat auch Leben und Intellect, denn es ist ja nicht todt; also ist das Seiende vieles. Sollte dies Eine der Intellect sein, so müsste es auch auf diese Weise vieles sein. Und dies in noch höherem Grade, wenn der Intellect die Ideen umfasst; denn die Idee ist nicht Eins, sondern vielmehr eine Zahl, sowohl jede einzelne als die gesammte, und so ist sie eine, wie die Welt eine ist. Ueberhaupt ist das Eine das Erste, aber der Intellect, die

Ideen und das Seiende sind nicht das Erste. Denn eine jede Idee [Form] besteht aus Vielem und ist ein Zusammengesetztes und Späteres; denn jenes, aus dem ein jedes besteht, ist früher. Dass aber der Intellect nicht das Erste sein kann, wird auch aus Folgendem klar sein: Der Intellect muss nothwendig im Denken sein und gerade der beste und nicht auf das Aeussere blickende muss das vor ihm Seiende denken; denn indem er sich zu sich selbst wendet, wendet er sich zum Anfang. Und wenn er selbst das Denkende und das Gedachte ist, so wird er zwiefach sein und nicht einfach noch auch das Eine; wenn er aber auf das Andere blickt, so blickt er schlechterdings auf das Bessere und vor ihm Befindliche. Wenn er indessen sowohl auf sich selbst als auf das Bessere blickt, dann ist er auch so ein Zwiefaches [Zweites]. Und man muss den Intellect als einen solchen setzen, der dem Guten und dem Ersten nahe ist und auf dasselbe blickt, der aber auch bei sich selbst ist und sich selbst denkt als einen, der alles ist. Weit gefehlt also, dass er als ein vielfacher das Eine sei. Es wird demnach auch das Eine nicht alles sein, denn dann wäre es nicht mehr Eins; auch nicht Intellect, denn dann wäre es das Ganze des Intellects, der alles ist; auch nicht das Seiende, denn das Seiende ist alles.

3. Was wäre denn nun das Eine und welche Natur hat es? Kein Wunder, dass dies nicht leicht zu sagen ist, da es auch das Seiende und die Form nicht ist; und doch stützt sich für uns die Erkenntniss auf Formen. Je weiter aber die Seele zum Formlosen fortschreitet, da vermag sie, weil sie nicht determinirt und gleichsam gestaltet wird von dem mannigfach Gestaltenden, es nicht zu begreifen: sie schwankt und besorgt nichts zu haben. Deshalb arbeitet sie sich ab in solchen Dingen und froh steigt sie herab, indem sie mehrfach von allem herabsinkt, bis sie bei einem sinnlich Wahrnehmbaren anlangt und dort wie an festem Lande ausruht; so wird ja auch das Auge müde bei kleinen Gegenständen und ruht gern auf grossen. Wenn aber die Seele an und für sich schauen will, so glaubt sie, indem sie nur schaut in der Vereinigung und dem Einssein, doch noch nicht durch das Einssein mit ihm das Gesuchte zu haben, weil sie von dem Gedachten nicht verschieden ist. Gleichwohl muss so verfahren, wer über das Eine philosophiren will. Da es also Eins ist was wir suchen und da wir das Princip aller Dinge betrachten, das Gute und das Erste, so muss, wer das Princip und Eine schauen will, einerseits sich nicht entfernen von der Umgebung des Ersten und nicht in das

Allerletzte herabsinken, sondern er muss streben, sich selbst in das Erste zurückzuführen von den äussersten sinnlichen Dingen, und von aller Schlechtigkeit frei sein, da er ja zum Guten strebt; andererseits muss er aufgestiegen sein zu dem Princip in sich und Eins aus vielen geworden sein. Er muss also Intellect werden und seine eigene Seele dem Intellect anvertrauen und fest in ihm gründen, damit sie was jener schaut wachend aufnehme, und hiermit muss er das Eine schauen, ohne irgend eine sinnliche Wahrnehmung oder etwas von ihr her in jenen aufzunehmen, sondern mit dem reinen Intellect muss er das Reinste schauen und mit der ersten Kraft des Intellects. Wenn nun der zum Schauen eines solchen Ausgerüstete sich Grösse oder Gestalt oder Masse an dieser Natur vorstellt, so wird ihm nicht der Intellect der Führer zum Schauen, weil der Intellect seiner Natur nach solches nicht schauen kann, sondern die Thätigkeit ist die der sinnlichen Wahrnehmung und des der sinnlichen Wahrnehmung folgenden Meinens. Aber man muss vom Intellect die Kunde dessen empfangen, wozu er im Stande ist. Es vermag aber der Intellect zu schauen entweder die vor ihm liegenden oder die ihm zugehörigen oder die von ihm ausgehenden Dinge. Rein sind auch die in ihm, noch reiner und einfacher die vor ihm, oder vielmehr das vor ihm Liegende. Dies ist also auch nicht Intellect, sondern vor dem Intellect; denn der Intellect ist etwas von dem Seienden; jenes aber ist nicht etwas, sondern vor einem jeden, auch nicht seiend; denn das Seiende hat gleichsam die Gestalt des Seienden, jenes aber ist ohne Gestalt, auch ohne intelligible Gestalt. Denn da die Natur des Einen die Erzeugerin aller Dinge ist, so ist sie nichts von allen. Es ist also weder etwas noch ein Quale noch Quantum noch Intellect noch Seele; es bewegt sich auch weder noch steht es andererseits, ist nicht im Raum, nicht in der Zeit, sondern das an sich Einzigartige oder vielmehr Gestaltlose vor aller Form, vor aller Bewegung, vor der Ruhe; denn diese Dinge gehören zum Seienden, welche es selbst zu vielem machen. Warum ist es nun, wenn nicht bewegt, nicht stehend? Weil eins von beiden oder beides nothwendig zum Seienden gehört und das Stehende durch Stabilität stehend ist und nicht identisch mit der Stabilität; folglich wird diese ihm accidentiell zukommen und es bleibt nicht mehr einfach. Auch wenn wir es den Grund nennen, prädiciren wir nicht etwas was ihm, sondern was uns zukommt, weil wir etwas von ihm her haben, während jenes in sich selbst ist. Man darf es streng gesprochen auch weder 'jenes' noch 'dieses'

nennen, sondern wir, die wir es gleichsam von aussen umkreisen, dürfen nur unsere eigenen Affectionen interpretiren wollen, indem wir ihm bald nahe stehen, bald weiter von ihm abfallen wegen der mit seiner Betrachtung verknüpften Schwierigkeiten.

4. Die Schwierigkeit wird deshalb ganz besonders gross, weil jenes weder auf dem Wege der Wissenschaft noch des Denkens, wie das andere Intelligible, begriffen werden kann, sondern durch die Gegenwart eines Grösseren als die Wissenschaft. Die Seele fühlt aber den Abstand von dem Einssein und ist nicht gänzlich Eins, wenn sie Wissenschaft von etwas gewonnen hat; denn die Wissenschaft ist Begriff, der Begriff aber ist vieles. Sie verfehlt also das Eine, nachdem sie in Zahl und Vielheit gesunken. Ueber die Wissenschaft muss sie demnach hinauseilen und an keinem Punkt aus dem Einssein heraustreten, sondern sie muss abstehen auch von der Wissenschaft und deren Objecten, von allem andern und auch von einem schönen Gegenstand des Schauens. Denn alles Schöne ist später als jenes und von jenem, wie alles Tageslicht von der Sonne stammt. Deshalb sagt auch Plato, jenes sei weder auszusprechen noch zu schreiben. Aber wir sprechen und schreiben, indem wir den Geist hinsenden zu jenem und ihn von den Begriffen aus zum Schauen erregen, gleichsam dem den Weg zeigen, der etwas zu schauen wünscht. Denn bis zum Weg und zur Reise geht das Lehren, das Schauen aber ist schon ein Werk dessen, der den Entschluss gefasst hat zu schauen. Wenn aber jemand nicht zum Schauen gekommen ist, auch die Seele kein Verständniss jenes strahlenden Glanzes dort gewonnen, noch einen der Liebessehnsucht gleichen Eindruck, da der Liebhaber in dem Geliebten erst zur Ruhe kommt, aus dem Schauen erfahren oder in sich aufgenommen hat; wenn jemand dabei zwar wahrhaftiges Licht aufgenommen und die ganze Seele erleuchtet hat durch die grössere Annäherung, aber nach dem Aufsteigen hinterher doch noch mit dem beschwert ist, was dem Schauen hinderlich war, und nicht allein aufgestiegen ist, sondern noch behaftet mit dem trennenden Element und noch nicht zur Einheit zusammengeschlossen — denn wirklich ist jenes [Eine] nicht fern von einem jeden und doch auch fern von allem, so dass es gegenwärtig nicht gegenwärtig ist ausser für die, welche es aufzunehmen vermögen und so ausgerüstet sind, dass sie sich ihm anpassen und es ergreifen und berühren durch Aehnlichkeit und mit der Kraft in ihnen, die wesensverwandt ist mit der von ihm ausgehenden (wenn sie sich nämlich so verhält

wie sie war, als sie von ihm ging), nunmehr jenen [Gott] schauen können wie er seiner Natur nach zu schauen ist —: wenn also jemand noch nicht dort ist, sondern dieser Dinge wegen oder aus Mangel an einem leitenden und sichere Kunde von jenem gewährenden Begriff noch ausserhalb steht, der messe sich um jener Dinge willen selbst die Schuld bei und versuche von allem sich absondernd allein zu sein, was er aber in der begrifflichen Erörterung an Beweiskraft vermisst, darüber stelle er folgende Erwägungen an.

5. Wer glaubt, dass das Seiende durch Zufall und blindes Ungefähr geordnet und durch körperliche Ursachen zusammengehalten wird, der ist weit entfernt sowohl von Gott als von dem Begriff des Einen, und zu solchen reden wir nicht, sondern zu denen, die ausser den Körpern eine andere Natur setzen und aufsteigen bis zur Seele. Und diese müssen die Natur der Seele genau durchdenken, sowohl in den anderen Beziehungen als dahin, dass sie von dem Intellect stammt und durch Theilnahme an der von ihm ausgehenden Vernunft ihre Vortrefflichkeit erhält; darauf hat man anzunehmen, dass der Intellect verschieden ist von dem Denkenden und sogenannten Denkvermögen und dass die Gedanken bereits gleichsam auseinander getreten und in Bewegung sind, desgleichen dass die Wissenschaften Begriffe in der Seele und als solche [Wissenschaften] nunmehr offenbar geworden sind, dadurch dass in der Seele der Intellect der Grund der Wissenschaften geworden ist; ferner muss, wer den Intellect gleichsam sinnlich wahrnehmbar als über der Seele thronend und als ihren Vater geschaut hat, vom Intellect sagen, er fasse als ruhige und unveränderliche Bewegung alles in sich und sei alles, eine ununterscheidbare und doch wieder geschiedene Vielheit: denn weder ist er geschieden wie die bereits als Eins gedachten Begriffe, noch fliesst sein mannigfacher Inhalt zusammen. Jedes einzelne tritt nämlich gesondert heraus, wie auch in den Wissenschaften, obwohl alles ungetheilt ist, doch jedes einzelne gesondert ist. Diese in sich geschlossene Vielheit nun, der intelligible Kosmos, ist zwar dem Ersten nahe und die Beweisführung erweist sie so als nothwendig, wenn anders auch die Seele in ihrer Existenz nachgewiesen wird; diese aber steht höher als die Seele: jedoch ist sie nicht das Erste, weil sie nicht Eins und einfach ist; einfach ist aber das Eine und das Princip aller Dinge. Das vor dem Werthvollsten im Bereich des Seienden Stehende also, wenn anders etwas vor dem Intellect sein muss, das zwar Eins sein will, aber nicht Eins ist,

wohl aber Einsartig, weil ihm der Intellect noch nicht zerstreut vorliegt, sondern derselbe wahrhaft in sich selbst beisammen ist, indem er sich als unmittelbar an dem Einen befindlich nicht in seine Glieder auseinanderlegt, doch aber in gewisser Weise von dem Einen sich zu entfernn wagt — dies Wunder vor dem Intellect also ist das Eine, weil es nicht seiend ist, damit auch hier das Eine nicht von einem andern prädicirt werde, dem in Wahrheit zwar kein Name zukommt, das aber, wenn man es denn nennen muss, gemeinhin das Eine passend mag genannt werden, nicht als ob es erst etwas anderes, dann Eins wäre; es ist deshalb schwer zu erkennen, wird aber vorzüglich durch sein Erzeugniss erkannt, durch die Substanz; denn es führt den Intellect zur Substanz und seine Natur ist derartig, dass sie die Quelle des Besten ist und die das Seiende erzeugende Kraft, die in sich selbst bleibt und nicht verringert wird, auch nicht in dem durch sie Gewordenen ist, weil sie ja vor demselben ist, die wir nothwendig um sie uns gegenseitig zu bezeichnen das Eine nennen, indem wir sie durch den Namen auf eine untheilbare Vorstellung bringen und die Seele einigen wollen, wobei wir sie jedoch nicht so Eins nennen und untheilbar, wie einen Punkt oder eine Einzahl; denn das in dieser Weise Eine ist Princip des Quantitativen, was nicht zu Stande kommen würde, wenn nicht vorher die Substanz und das vor der Substanz Liegende wäre. Nicht hierauf also müssen wir das Nachdenken richten, sondern müssen diese jenen gleich behandeln nach den Analogien mit dem Einfachen und dem sich Sträuben gegen die Vielheit und die Theilung.

6. Wie nennen wir es nun Eins und wie ist es dem Gedanken anzupassen? Doch wohl dadurch dass wir es in höherem Grade als Eins setzen, als dies von einer Einzahl und einem Punkt gilt; denn hier langt die Seele nach Hinwegnahme der Grösse und Vielheit der Zahl bei dem Kleinsten an und beruht auf einem Untheilbaren zwar, das aber doch in einem Theilbaren war und das in einem andern ist; jenes aber ist weder in einem andern noch in einem Theilbaren noch so ungetheilt wie das Kleinste; denn es ist das Grösste von allen Dingen nicht der Grösse sondern der Kraft nach, so dass auch das Grösselose der Kraft nach besteht; ist doch auch das nach ihm Seiende den Kräften nach untheilbar und ungetheilt, nicht den Massen nach. Man muss es auch als unendlich fassen, nicht weil die Grösse oder die Zahl unermesslich, sondern weil die Kraft unbegreiflich ist. Denn wenn du es denkst etwa als Intellect oder Gott, so ist es noch mehr; und wieder-

um wenn du es in deinem Denken zur Einheit führst, so ist es auch in diesem Betracht mehr als du Gott selbst mit Bezug auf die grösste Einheit deines Denkens dir hättest vorstellen können; denn es ist an und für sich ohne irgendein Accidens. Man könnte das Eine an ihm auch unter dem Begriff der Autarkie denken. Denn es muss vor allem andern zureichend, selbstgenugsam und unbedürftig sein; alles Viele aber und Nichteine ist bedürftig, weil aus vielem geworden. Es bedarf also sein Wesen des Einssein; dies aber bedarf seiner selbst nicht, denn es selbst ist es. Was vieles ist bedarf in der That so vieles als es ist, und ein jedes in ihm, das mit dem andern verbunden und nicht an sich ist, erweist sich als des andern bedürftig und zwar bedürftig sowohl im einzelnen als hinsichtlich des so beschaffenen Ganzen. Wenn also etwas durchaus sich selbst genug sein muss, so muss ein solches das Eine sein und allein in der Weise, dass es weder in Hinsicht auf sich selbst noch auf ein anderes bedürftig ist. Denn es sucht nichts, damit es sei oder damit es gut sei oder damit es dort festen Fuss fasse; denn da es der Grund des andern ist, so hat es sein Sein nicht von einem andern, und was bedeutete ihm das Gutsein ausser ihm selbst? Daher ist das 'gut' für es kein Accidens, denn es ist es selbst; es hat keinen Ort, denn es bedarf keines Sitzes als könnte es sich selbst nicht tragen, und was gestützt werden soll ist unbeseelt und eine fallende Masse, wenn es noch nicht festen Fuss gefasst hat. Dies aber ist der Grund, weshalb auch das andere einen festen Sitz hat; hierdurch gelangte es zur Existenz und erhielt zugleich den Platz, an den es der Reihe nach gestellt wurde. Was einen Ort sucht ist auch bedürftig; das Princip aber bedarf des nach ihm Folgenden nicht; das Princip aller Dinge bedarf schlechterdings nichts von allem; denn was bedürftig ist, ist dies als ein nach dem Princip Strebendes. Wenn aber das Eine bedürftig ist, so sucht dies offenbar nicht Eins zu sein, also wird es des Vernichtenden bedürftig sein. Alles nun, was des Guten bedürftig heisst, ist auch des Erhaltenden bedürftig; folglich hat das Eine kein Gutes. Demnach will es auch nichts, sondern es ist übergut und nicht für sich selbst, wohl aber für die andern Dinge gut, wenn etwas an ihm Theil nehmen kann; es ist auch nicht Denken, damit es kein Anderssein erhalte, auch nicht Bewegung, denn es ist vor der Bewegung und vor dem Denken: was sollte es auch denken? Sich selbst, wird man sagen. Dann wird er allerdings vor dem Denken unwissend sein und des Denkens bedürfen, damit

er sich selbst erkenne der sich selbst genug ist. Nicht jedoch, weil er sich selbst nicht kennt noch denkt, wird bei ihm Unkenntniss herrschen; denn die Unkenntniss entsteht beim Vorhandensein eines andern, wenn das eine das andere nicht kennt; was aber allein ist kennt weder etwas noch hat es etwas, was es nicht kennt, und da es Eins ist in Gemeinschaft mit sich selbst, so bedarf es nicht des Denkens seiner selbst. Denn auch die Gemeinschaft darf man nicht hinzufügen, damit man das Eine bewahre, sondern auch das Denken und die Gemeinschaft muss man hinwegnehmen wie auch das Denken seiner selbst und des andern; denn man muss es nicht setzen als ein Denkendes sondern als das Denken. Das Denken denkt nicht, sondern es ist Ursache des Denkens für ein anderes; die Ursache aber ist nicht identisch mit dem Verursachten. Die Ursache nun von allem ist nichts von jenem allen. Man muss es demnach auch nicht d a s Gute nennen, was es darreicht, sondern in anderer Weise das Gute über alles andere Gute.

7. Wenn du aber, weil es nichts von diesen Dingen ist, in deiner Meinung schwankst, so versetze dich selbst in diese und schaue von diesen aus; schaue aber so, dass du dein Denken nicht nach aussen richtest; denn es liegt nicht irgendwo, nachdem es sich von dem andern isolirt hat, sondern jenes ist dem, der es ergreifen kann, gegenwärtig, dem, der das nicht vermag, ist es nicht gegenwärtig. Wie man im übrigen unmöglich etwas denken kann, wenn man ein Fremdes denkt und mit anderen sich befasst, sondern wie man dem Gedachten nichts hinzufügen darf, damit es eben das Gedachte selber sei: so muss man auch hier verfahren, da man, wenn man eine andere Vorstellung [Bild] in der Seele hat, jenes nicht denken kann unter der Wirkung der Vorstellung, auch die Seele, durch anderes ergriffen und gebunden, von der Vorstellung des Gegentheils keinen Eindruck gewinnen kann; sondern wie es von der Materie heisst, sie müsse durchaus qualitätslos sein, wenn sie Typen aller Dinge in sich aufnehmen solle: so muss auch die Seele in noch weit höherem Grade ungeformt sein, wenn in ihr kein Hinderniss liegen soll für ihre Erfüllung und Erleuchtung mit der ersten Natur. Wenn dem so ist, dann muss man von allem Aeussern absehend sich zu dem schlechthin Innern wenden, nicht zu irgendeinem Aeusseren sich neigen, sondern nichts wissen von allem und zwar zuvor nach seinem Zustande, darauf auch den Ideen nach, nichts wissen auch von sich selbst und so in das Schauen jenes, mit dem man eins geworden, versinken und dann gleichsam nach hinläng-

lichem Verkehr wieder kommen, um auch einem andern womöglich von der dortigen Gemeinschaft Kunde zu geben (eine solche Gemeinschaft pflog vielleicht Minos und deshalb wurde er von der Sage als Gesellschafter des Zeus bezeichnet; in Erinnerung an dieselbe gab er als ihre Abbilder die Gesetze, von der Berührung mit dem Göttlichen voll ausgerüstet zur Gesetzgebung) — oder man muss auch das Politische seiner selbst nicht werth achten und, wenn man will, oben bleiben, was gerade dem, der viel geschaut hat, begegnen möchte. Gott also, sagt Plato, ist nicht fern von einem jeden, sondern ist allen nahe, ohne dass sie es wissen. Sie selbst aber entfliehen ihm, oder vielmehr sie entfliehen sich selbst. Sie können darum den nicht ergreifen, dem sie entflohen sind, und können auch, da sie sich selbst vernichtet haben, keinen andern suchen; wird doch auch ein Kind, das im Wahnsinn ausser sich gerathen, seinen Vater nicht kennen; wer sich selbst aber kennen gelernt hat, wird auch wissen woher.

8. Wenn nun eine Seele sich allezeit kennt und weiss, dass ihre Bewegung keine gerade ist ausser wenn sie einen Bruch erlitten hat, dass vielmehr die naturgemässe Bewegung der Kreisbewegung entspricht, die sich nicht ausserhalb um etwas sondern um das Centrum bewegt, während das Centrum, woher der Kreis, sich um das bewegen wird, von dem es herstammt: so wird sie sich auch an das halten und sich selbst zu dem hin bewegen, wohin sich alle Seelen bewegen sollten, aber bloss die der Götter bewegen; weil sie sich dahin bewegen, sind sie Götter; denn Gott ist das mit jenem Verknüpfte, was aber fernab steht, das ist der Mensch, der vielgestaltige und thierische. Ist nun das, was gleichsam Centrum der Seele ist, das Gesuchte? Man muss etwas anderes dafür ansehen, in das gleichsam alle Centren zusammenfallen, und beachten, dass wir nur nach der Analogie des Centrums dieses bestimmten Kreises so reden — denn die Seele ist nicht ein Kreis in der Art wie die Kreisfigur, sondern weil in ihr und um sie herum die ursprüngliche Natur ist — dass sie ferner von einem solchen ersten Princip stammt und dass sie als ganze mehr vom Körper getrennt sind; so aber, da ein Theil von uns vom Körper gefesselt wird — gleichwie wenn einer die Füsse im Wasser hat, mit dem übrigen Körper aber darüber hervorragt —, erheben wir uns mit dem nicht eingetauchten Theil des Körpers, knüpfen uns damit nach unserem eigenen Centrum an das Centrum gleichsam aller Dinge, sowie die Centren der grössten Dinge an dem Centrum der

ausschliessenden Sphäre haften, und ruhen dann. Wenn nun die Kreise körperliche, nicht seelische Kreise wären, so würden sie sich örtlich an das Centrum knüpfen und um das irgendwo liegende Centrum sich herumlegen; da aber die Seelen selbst intelligible sind und jenes über dem Intellect liegt, so ist anzunehmen, dass die Verknüpfung mit andern Kräften geschieht, als womit das Denkende sich seiner Natur nach mit dem gedachten Object verknüpft, und zwar in höherem Maasse, derartig dass das Denkende durch Gleichheit und Identität gegenwärtig ist und mit dem Wesensverwandten sich verknüpft ohne irgend ein Trennendes. Denn Körper werden gehindert sich mit andern Körpern zu verbinden, Unkörperliches wird von Körpern nicht ausgeschlossen; beide sind also nicht räumlich getrennt, wohl aber durch Anderssein und Differenz; wenn nun das Anderssein nicht vorhanden ist, so ist das Nichtdifferente einander nahe. Jenes nun, da es kein Anderssein hat, ist immer da, wir aber nur, wenn wir kein Anderssein haben; und jenes strebt nicht nach uns, so dass es um uns wäre, sondern wir nach jenem; folglich sind wir um jenes. Und wir sind immer um jenes, doch blicken wir nicht immer auf dasselbe, sondern wie ein singender Chor, obwohl um den Chorführer sich scharend, sich wohl nach aussen schauend wendet, wenn er sich aber zum Chorführer hinwendet, schön singt und in Wahrheit um ihn ist: so sind auch wir immer um jenes und wenn nicht, dann werden wir uns gänzlich ablösen und nicht mehr [um es] sein; wir blicken nicht immer auf dasselbe, aber wenn wir auf es blicken, dann winkt uns das Ziel und die Ruhe und wir dissoniren nicht mit ihm, indem wir in Wahrheit einen gottbegeisterten Reigen um es herum aufführen.

9. In diesem Reigen schaut der Geist die Quelle des Lebens, die Quelle des Intellects, das Princip des Seienden, den Grund des Guten, die Wurzel der Seele; dabei werden jene nicht aus dem Ersten herausgeschüttet, um es dann zu verringern; denn es ist keine Masse, oder die Erzeugnisse würden vergänglich sein; nun aber sind sie ewig, weil ihr Princip bleibt wie es ist, ohne sich in dieselben zu zertheilen, vielmehr bleibt es ganz. Daher bleiben auch jene, so wie auch das Licht bleibt, wenn die Sonne bleibt. Denn wir sind nicht abgeschnitten oder abgetrennt ausser ihm, wenn auch die körperliche Natur dazwischenfahrend uns zu sich hingezogen hat, sondern wir athmen und bestehen in ihm, indem jenes nicht giebt und sich dann entfernt, sondern uns immer hebt und trägt, solange es ist was es ist. In höherem Maasse jedoch sind wir,

wenn wir zu jenem neigen, und unser Wohlbefinden liegt dort, während das Fernsein von ihm das Allein- und Geringersein ist; dort ruht auch die Seele, nachdem sie vom Uebel hinweg zu dem von den Uebeln reinen Ort emporgeflohen; dort denkt sie und ist frei von Affecten; auch das wahre Leben ist dort, denn das Leben hier und ohne Gott ist eine jenes nachahmende Spur des Lebens, das Leben dort aber ist Energie des Intellects, und durch Energie erzeugt es auch die Götter in wandelloser Berührung und Gemeinschaft mit jenem, erzeugt es die Schönheit, die Gerechtigkeit, die Tugend; denn damit geht die gotterfüllte Seele schwanger und dies ist für sie Princip und Ziel; Princip, weil sie von dorther stammt, Ziel, weil das Gute dort ist und weil sie dort angelangt selbst auch wird was sie war. Denn das Dasein hier unten und in dieser Umgebung ist ein Herausfallen, eine Flucht und ein Verlieren des Gefieders. Es beweist, dass dort das Gute ist und die der Seele eingeborene Liebessehnsucht; demgemäss wird auch in Schriften und Mythen der Eros mit den Seelen verbunden. Denn da jene verschieden ist von Gott, aber aus ihm stammt, so sehnt sie sich nach ihm mit Nothwendigkeit; und dort weilend hat sie die himmlische Liebe, denn dort ist die himmlische Aphrodite, während sie hier gleichsam zur gemeinen Hetäre wird; und es ist jede Seele eine Aphrodite. Das deutet auch der Mythus von dem Geburtstag der Aphrodite und dem mit ihr geborenen Eros dunkel an. In ihrem natürlichen Zustande sehnt sich also die Seele nach Gott, um liebend mit ihm eins zu werden, gleichwie eine Jungfrau eine edle Liebe hegt zum edlen Vater; wenn sie aber zur Erzeugung herabgestiegen gleichsam durch sinnlichen Liebesgenuss verblendet ist, dann hat sie einen andern, sterblichen Eros eingetauscht und gebärdet sich frech in der Trennung vom Vater; doch fängt sie die Lascivitäten hier unten wieder an zu hassen, so reinigt sie sich wieder von irdischem Beisatz: entsühnt wendet sie sich aufs neue zum Vater und nun ist ihr wohl. Und diejenigen, denen ein solcher Affect unbekannt ist, mögen an den Aeusserungen der irdischen Liebe abnehmen, was es heisst den besonders geliebten Gegenstand zu erlangen, und bedenken, dass diese Gegenstände der Liebe sterblich und schädlich und, wie auch die Liebe sich nur auf Scheinbilder richtet, wandelbar sind, weil sie nicht das wahrhaft Liebenswerthe sind, nicht unser eigentliches Gut und was wir suchen. Dort aber ist das wahrhaft Liebenswerthe, mit dem der, welcher es ergriffen hat und wirklich besitzt, vereint bleiben kann, da es von aussen nicht mit Fleisch

und Blut umkleidet ist. Wer es geschaut hat, weiss was ich sage, wie nämlich die Seele dann ein anderes Leben empfängt, wenn sie herzutritt und schon herzugetreten ist und Theil an ihm gewonnen hat, also dass sie in diesem Zustande erkennt, dass der Chorführer des wahrhaftigen Lebens da ist und es keines andern mehr bedarf; im Gegentheil, man muss alles andere ablegen, in diesem allein stehen und dies allein werden, nachdem wir alle irdischen Hüllen abgestreift haben; darum müssen wir eilen von hier fortzukommen und unwillig sein über unsere Fesseln, damit wir mit unserm ganzen Wesen ihn umfangen und keinen Theil mehr an uns haben, mit dem wir nicht an Gott hangen. Da dürfen wir denn auch jenen und uns selbst schauen, wie es zu schauen frommt; uns selbst im Strahlenglanz, voll intelligiblen Lichtes oder vielmehr als reines Licht selbst, unbeschwert, leicht, Gott geworden oder vielmehr seiend; entzündet ist dann unsers Lebens Flamme, sinken wir aber wieder, wie ausgelöscht.

10. Warum bleibt nun der Mensch nicht dort? Weil er noch nicht gänzlich von hier ausgewandert ist. Es wird aber für ihn die Zeit des dauernden Schauens kommen, wenn er von keiner Unruhe des Körpers mehr belästigt wird. Es ist indessen das Schauende nicht das Beunruhigte sondern das Andere, wenn das Schauende ablässt vom Schauen, aber nicht ablässt von dem Wissen, das in Beweisgründen und Ueberredungskünsten und in der Dialektik der Seele besteht; das Schauen hingegen und das Schauende ist nicht mehr Begriff, sondern grösser als der Begriff und vor dem Begriff und unter Voraussetzung [Einwirkung] des Begriffs, wie auch das Geschaute. Nachdem er sich nun selbst erblickt hat, wird er sich dann, wenn er schaut, als einen solchen schauen, oder vielmehr wird mit sich selbst als einem solchen verbunden sein und sich als einen solchen fühlen, der einfach geworden ist. Vielleicht darf man nicht einmal sagen: er wird schauen. Was das Geschaute anbetrifft, wenn anders man hier von zweien reden darf, dem Schauenden und dem Geschauten, und nicht vielmehr beides als eins bezeichnen muss — freilich eine kühne Redeweise — so schaut nicht noch unterscheidet noch stellt es der Schauende als zweierlei vor, sondern gleichsam ein anderer geworden und nicht mehr er selbst noch sich selbst angehörend, gelangt er zugleich dort an und jenem angehörig ist er eins mit ihm, wie ein Centrum ans Centrum an ihn geknüpft; sind doch auch hier zusammentreffende Dinge eins und findet die Zweiheit nur statt, wenn sie getrennt sind.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

und Princip hält, kennen wie er durch das Princip das Princip schaut und mit ihm sich vereint und durch Gleiches Gleiches percipirt, indem er nichts von dem Göttlichen, soviel die Seele fassen kann, dahinten lässt. Und vor dem Schauen verlangt er nach dem, was von dem Schauen noch erübrigt; es erübrigt aber für den, der alles überschritten hat, das was vor allem und über allem ist. Denn die Natur der Seele wird ja nicht bei dem schlechthin Nichtseienden anlangen, sondern herabsteigend wird sie beim Bösen anlangen und so bei dem Nichtseienden, nicht bei dem schlechthin Nichtseienden; auf dem entgegengesetzten Wege wird sie anlangen nicht bei einem anderen, sondern bei sich selbst, und so ist sie, weil nicht in einem andern, in nichts, sondern in sich selbst; in sich allein sein und nicht in dem Seienden, heisst in jenem sein; denn es wird auch jemand selbst nicht Substanz, sondern er überragt die Substanz insoweit, als er mit Gott in Gemeinschaft steht. Wenn nun jemand sieht, dass er dies geworden, so hat er an sich selbst ein Ebenbild jenes, und wenn er von sich selbst aus hinübergeht wie das Abbild zum Urbild, so hat er das Ziel der Reise erreicht. Ist er aber aus dem Schauen gefallen, so wird er die Tugend in sich erwecken, sich selbst als allseitig geschmückt wahrnehmen und so sich wieder aufschwingen, durch die Tugend zum Intellect, durch die Weisheit zu Gott. Und so ist das Leben der Götter, der göttlichen und glückseligen Menschen eine Befreiung von allen Erdenfesseln, ein Leben ohne irdisches Lustgefühl, eine Flucht des einzig Einen zum einzig Einen.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.



